

德性智慧的开启

《周易》伦理思想研究

张文俊 著

中国社会科学出版社

目 录

绪论	(1)
一 研究目的与意义	(1)
二 研究历史与现状	(11)
三 研究问题与方法	(16)
第一章 《周易》的以德解易	(20)
第一节 《易经》与西周的德性伦理思想	(21)
一 西周伦理思想的萌芽	(21)
二 《易经》中的德性伦理思想	(25)
第二节 春秋时期以德解易的倾向	(34)
一 春秋时期思想文化背景	(34)
二 易不占险，筮必配德	(38)
第三节 《易传》以德解易的转变	(47)
一 《彖传》中的伦理思想	(48)
二 《象传》阐明德性修养	(54)
三 《系辞传》阐发道德的形上学	(57)
四 《文言》、《说卦》、《序卦》的特点	(61)

第二章 《周易》的道德形上学	(63)
第一节 《易》德符号论	(64)
一 卦象与修身立德	(65)
二 爻位与道德含义	(70)
三 卦序与人伦喻指	(76)
第二节 阴阳变化观	(82)
一 阴阳观念的起源	(83)
二 一阴一阳之谓道	(88)
三 阴阳合德	(93)
第三节 天人关系观	(97)
一 天地人“三才”观	(98)
二 天人合一	(102)
三 人道本于天道	(107)
第四节 人性论	(113)
一 人性论概述	(114)
二 道、善、性统一的人性论特色	(117)
三 与儒、道人性论的比较	(122)
第三章 《周易》的德性伦理体系	(127)
第一节 《周易》的伦理原则	(128)
一 乾健、坤顺的伦理总纲	(128)
二 尚时	(137)
三 守中	(142)
第二节 《周易》的主要德目或规范	(148)
一 元、亨、利、贞四德	(149)
二 谦德	(155)
三 俭德	(160)

四 信德·····	(164)
五 礼德·····	(168)
六 孝德·····	(173)
七 智德·····	(179)
第三节 德性修养方法论·····	(184)
一 崇德以广业:修养的目的·····	(185)
二 敬慎以修德:修养的方法·····	(188)
三 修省持恒以行德:修养的途径·····	(191)
四 “三陈九德”:修养的模型·····	(194)
第四节 德福一致论·····	(198)
一 德福关系探讨·····	(199)
二 《周易》中的德福一致思想·····	(202)
三 重塑德福一致的伦理信仰·····	(207)
第四章 《周易》德性伦理的社会视域·····	(213)
第一节 《周易》的政治伦理思想·····	(213)
一 教化思想·····	(214)
二 德治思想·····	(218)
三 法治思想·····	(222)
第二节 《周易》的经济伦理思想·····	(226)
一 随顺天时的生产观·····	(227)
二 利义相和的价值观·····	(231)
三 诚实信用的经营观·····	(236)
四 利用有度的消费观·····	(239)
五 公正平等的分配观·····	(241)
第三节 《周易》的婚姻家庭伦理思想·····	(243)
一 正家观·····	(243)

二 婚恋观·····	(247)
三 教育观·····	(251)

第五章 《周易》与中国伦理精神的建构····· (255)

第一节 自强不息、厚德载物的伦理精神建构 ····· (256)

一 民族精神与伦理精神的统一·····	(256)
二 自强不息、厚德载物伦理精神的内涵 ·····	(260)
三 自强不息、厚德载物伦理精神的意义 ·····	(264)

第二节 “太和”的伦理境界····· (269)

一 伦理精神的本性是和谐·····	(269)
二 和谐理念的历史发展·····	(270)
三 “太和”之为伦理精神的最高境界·····	(276)

结语····· (287)

参考文献····· (298)

后记····· (312)

绪 论

一 研究目的与意义

众所周知，《周易》是中国文化原典，包括《易经》和《易传》两部分，《易经》由六十四卦卦象、卦名、卦辞、三百八十四爻辞组成；《易传》由《彖》（上、下）、《象》（上、下）、《系辞》（上、下）、《文言》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》等七种十篇构成，又称“十翼”，是对《易经》筮辞进行哲理性阐释的经典之作。其中《易经》大约成书于殷周时期，是上古先民的占筮记录；《易传》相传为孔子所作，今天的学界多认为它并非出自孔子一人，而是经多人之手完成，大约成书于战国末年。在中国思想史上，没有哪一部经典能像《周易》这样影响巨大，历代研究《周易》的著作达三千多种，历史上的大思想家大都是治《易》的大家。在这种意义上说，一部中国思想史在相当程度上也是一部《周易》诠释史，不懂《周易》，就难以懂得中国文化的根和精髓。《周易》被儒家称之为“群经之首”，道家尊之为“三玄”之列，为儒、道诸家所共同推崇。《四库全书总目》指出：“易道广大，无所不包，旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术，

以逮方外之炉火，皆可援《易》以为说。”由此可看出，《周易》是中国文化的源头活水，是先民智慧的结晶。细观全书，通过《易传》对《易经》的诠释，《周易》已经由一部卜筮之书发展成为一部把天道、地道与人道统一起来的哲学经典。还可看出《周易》更是中国古代道德哲学的代表作，具有丰富的伦理精神资源，对中国伦理思想的发展及伦理精神的建构产生了重大影响。因此，要研究中国传统伦理思想的现代价值转换，《周易》是一部绕不开的经典。其伦理思想的突出特点是形上的伦理价值追求与形下的道德实践相结合，由天道论证人道，由人道效法体悟天道，天道与人道相统一的统贯天人的“天人合一”思维模式。在中国伦理精神的建构中，《周易》这部典籍上承殷周之际发展起来的“以德配天”的德性伦理思想，下开乾健、坤顺的阴阳和顺的伦理实践模式，无疑具有独特的伦理价值，成为中国伦理精神生长发育的“基因”。从思想内容看，《易传》具有儒道融合的特色，当代易学家余敦康先生认为《周易》非儒亦非道，而是儒道互补，是一种自然主义与人文主义相结合的新型世界观。^①本书认同这一观点，拟从德性伦理的视角，发掘《周易》的伦理底蕴，为构建适应当代中国社会发展的伦理道德理论体系提供资源借鉴。

《周易》之所以在历史上被人们如此看重，从文化的角度看，原因之一是因其蕴藏着丰富的人生智慧，它为人的“生命、生存困境”提供了两套解释系统，一套是占筮（预测、决策）系统，一套是哲学义理系统。客观说来，这两个系统都能从某些方面给人的生命、生存困境提供一些合理的解释，而后者尤其重要，自春秋以降，对《易经》的道德义理诠释一直都是主流。在《帛

① 余敦康：《易学今昔》，广西师范大学出版社 2005 年版，第 42 页。

书·要》中孔子说得很明白：“《易》，我后其祝卜矣，我观其德义耳也”，“吾求其德而已，吾与史巫同涂而殊归者也”。^① 审视《周易》这部书，其经传之中，乃至卦爻符号的排列组合中都含有丰富的伦理思想的“基因”。有学者指出：“中国伦理精神历史建构的大思路是：逻辑起点与理论元点是‘德’、‘得’相通的精神原理，与此相应的是‘自强不息’、‘厚德载物’的民族精神，以及善恶报应的文化原理。这是中国伦理精神的胚胎。”^② 详察《周易》这部书，今天的主要德目规范如谦德、信德、俭德、敬德等，“德”——“得”相通的原理，“自强不息、厚德载物”的民族伦理精神、“太和”的伦理境界以及伦理信念的机理——善恶因果律等都能在其中找到确证的源头。因此研究《周易》的伦理思想及其对中国伦理精神建构的影响，发掘其合理的伦理道德资源，并进行现代性的价值重塑，是一项非常有意义的工作。

《易经》的构成主要是由阴“——”、阳“—”两个基本符号（二爻）组成的卦象系统和卦名、卦辞、爻辞等组成的文字解释系统。在《易经》符号系统中，阴阳这两种符号（二爻）是用来表示对立变化的两种物质形态，三个阴阳符号（爻）重叠形成基本的八个卦，再演变成八八六十四卦，来模拟物象与事物的发展状态和过程。这六十四卦卦序又依内在的逻辑排列成一个整体，来表达《易经》作者认知世界的图式。因此《易经》的思维是取象思维和“天人合一”整体思维的统一，这是中国古人认知世界的基本方式之一。《易传》把“——”、“—”两个符号抽象为阴、阳两个对立的哲学概念，将符号认知系统上升为抽象哲学思维系统，从而奠定了《周易》道德哲学的核心理论基础。“《易》以道

① 廖名春：《帛书〈周易〉论集》，上海古籍出版社2008年版，第99页。

② 樊浩：《中国伦理精神的历史建构》，江苏人民出版社1992年版，第56页。

阴阳”^①，把天地、万物、人类统分为阴阳两性，阴阳代表了构成宇宙的两种相辅相成的最基本的力量。“一阴一阳之谓道”，“天地之大德曰生。”^② 由阴阳和合而化生万物，由此形成一个充满生机的生生不已的宇宙。《周易》六十四卦及每一卦六爻都贯穿了阴阳变化的观念。

《易传》以阴阳哲学为其理论基础，兼容儒、道诸家思想，形成一种通贯天人物我的新型世界观，以道家的“道”建构形而上的道德本体论，以儒家的“仁与义”构建人性善的人性论；以“尚时”、“守中”构建伦理基本原则，以阴阳变易、吉凶悔吝、祸福休咎的辩证法演绎“德”——“得”相通的人生哲理；以乾坤并举建构人伦总纲，主张乾健坤顺，一方面刚健进取，生生不息，另一方面厚德载物，绵绵不已，一阴一阳和谐发展，并由此生发为中华民族“自强不息，厚德载物”的民族伦理精神。以天证人，推天道而明人事，贯穿“天人合一”的整体和谐思维模式，并提出了“太和”的最高伦理价值目标。《易经》六十四卦的排列是一个内在的逻辑结构，反映了人们对世界对人生的认识过程。上经始于乾坤，终于坎离，象征万物生长于天地，像日月一样具有无限光明生机。下经始于咸恒，终于既济未济，象征婚姻家庭是人生的发源地，具有恒久的魅力；人生事业发展没有终极，无穷无尽，是一个永远有待完成的过程。六十四卦描绘了一幅充满生机的天人图景，是中国哲学特有的思维表达方式。人们根据《周易》所揭示的道德义理，而“崇德广业”。从天道变化中找到实现人生价值的根源。《系辞上》：说“一阴一阳之谓道，

① 《庄子·天下》。

② 本书所引《周易》的文本均参考《周易正义》十三经注疏标点本，北京大学出版社1999年版。

继之者善也，成之者性也。”承继天道阴阳变化，生生不已的德性就是人的善行，成就天道的德性就是人的本性。宇宙的大化流衍，并不是纯粹的物质运动，而是充满着生命律动的德性世界、价值意义世界，人效法天道就能成就善行，这就是“仁”。人性与天道同体，人效法天道就能够成为有德的君子、圣人。又说“成性存存，道义之门”，即人自觉地把由效法天道所成的善性，存而又存，积累而扩充，则道义就由善性而出。《说卦》还总结了圣人作《易》的根本目的：“圣人之作《易》也，将以顺性命之理”，“和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命”。“性命之理”的“理”就是天道的阴阳、地道的柔刚、人道的仁义，这就是统贯天地人“三才”之道。这个“道”就是“易道”，在物为“理”，在天为“命”，天命赋予此“理”在人则为“性”，人的道德实践所要做的就是要穷这个“理”，尽这个“性”，顺应天命，顺天应人，达到“天人合一、天人合德”的理想目标。

《易传》以阴阳哲学为基础，为儒家的仁义学说找到了形上根基，完成了人道与天道的对接。《序卦》总结说：“有天地，然后有万物；有万物，然后有男女；有男女，然后有夫妇；有夫妇，然后有父子；有父子，然后有君臣；有君臣，然后有上下；有上下，然后礼仪有所错。”这种宇宙生成观是把人道上溯到天道的明证，认为社会的等级秩序，人伦道德直接本源于天道。由此可以看出中国形而上的“道”既是宇宙万物的本体，又是人伦价值的中心和源头，因此，天道是人伦的本体，人伦本于天伦而立。

《周易》这部书的卦爻辞不乏承继上古德性思想，有很多专门讨论德目的卦，主要阐释的德目与伦理规范有：元亨利贞四德即仁义礼智（信），谦德、俭德、孝德等。《谦》、《节》两卦卦爻辞主要讲谦虚美德和节俭美德的重要性。《乾·九三》：“君子终

日乾乾，夕惕若，厉，无咎。”《履·九四》：“履虎尾，愬愬，终吉。”主要讲敬慎之德的重要性。《中孚》卦辞“中孚，豚鱼吉，利涉大川”，《晋·六三》“众允，悔亡”主要讲诚信的重要性，等等，这一些爻辞反映了当时人们对吉凶祸福的人文道德性理解，即吉凶祸福并非是天命注定的，而是与人的道德意识、道德修养和道德行为有关，并非完全是占筮之辞。又如：《既济·九五》：“东邻杀牛，不如西邻之禴祭，实受其福。”禴祭，是指薄祭。意思是东边邻国（指殷商）杀牛盛大祭典，还不如西边邻国（指西周）举行薄祭，更能实际获得上天的赐福。这就是说为政以德，以人为本，祭祀不在于祭品的厚薄，祭天不如爱民养民，关键在于祭祀者品德的高低，说明了道德修养的重要。这反映了《易经》作者对世界人生的新的看法，是当时人文主义精神觉醒的折射。“《周易》的道德思想与《尚书·周书》中的敬德思想是一致的”，“周人所建立的敬德观念，改变了占筮活动发展的方向，也奠定了易学的义理基础”^①。因此，《易经》并非如常人所认为的仅是一部占筮之书。

然而，真正以德义论卦的转变是在春秋战国时期。春秋时期以人的德性、德行来解易，以卦象为依托来阐释道德义理是一种重大的转变，所谓“易不占险，筮必配德”。这可从《左传》、《国语》中记载的有关筮例可见。如《左传·襄公九年》记载了鲁穆姜的一段故事。穆姜被贬进东宫时，卜了一卦，遇艮之随，史官推断说穆姜不久会解除禁闭，可穆姜却说她必死无疑，为什么呢？她引《周易》的说法作依据，说：“《周易》曰：‘随，元亨利贞，无咎。’元，体之长也。亨，嘉之会也。利，义之和也。

① 戴琬璋：《易传之形成及其思想》，台北文津出版社1989年版，第28—29页。

贞，事之干也。体仁足以长人，嘉德足以合礼，利物足以和义，贞固足以干事。然故不可诬也，是以虽随无咎。今我妇人而与于乱，固在下位，而有不仁，不可谓元；不靖国家，不可谓亨；作为害身，不可谓利；弃位而姤，不可谓贞。有四德者，虽随无咎；我皆无之，岂随也哉！我则取恶，能无咎乎？必死于此，弗得出矣。”她认为，她的品德很坏，没有随卦卦辞说的“四德”，因此随虽吉卦，也不能改变她的命运，因她作恶，所以必遭报应。《左传》、《国语》记载的以德解易的类似筮例有很多，可以看出自春秋时期开始，以德解《易》的倾向。《易传》完成后，《周易》已经由一部占筮之书，变成了一部道德义理之书。《易传》虽讲天道，更主要是佐证人道；虽重形上的价值追求，更重形下的人生智慧，立足于宇宙人生之大命，教人趋吉避凶之理。

在人生哲学上，道家把人文自然化，儒家则把自然人文化、道德化；儒家贵刚健、精进；道家贵柔、守雌。《周易》则乾坤并举，刚柔无间，阴阳协和，天人合一，统贯天、地、人三才之道。《系辞下》说：“《易》之为书，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉，兼三才而两之，故六。六者，非它也，三才之道也。”在《周易》的宇宙图式中，一卦有六爻，上两爻代表天，下两爻代表地，中两爻代表人，天地人统称三才之道。它把宇宙浓缩成天、地、人相统一的整体，这一整体和谐无间，共同遵从“道”的原则，维护宇宙特别是人生的秩序与和谐。“三才之道”是“道”的具体发用与显现，统称“易道”。《说卦》说：“昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理，是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义，兼三才而两之，故易六画而成卦。分阴分阳，迭用柔刚，故易六位而成章。”这揭示了圣人作《易》的根本目的是让人认识天道，成就人道，归结点是人世间的人伦秩序。“易道”统合阴阳、柔刚、仁义，“仁”为德

性是内在的品质修养而具有内源性，“义”为规范是外在的伦理要求而具有外发性，两者一阴一阳、一柔一刚，互为表里，共同造就人伦秩序。这样天道的阴阳下达内蕴于人就成就了人道的仁义，人道的仁义上求于天就显发了天道的阴阳，人道的仁义本于天道的阴阳，并因有天道的阴阳而有了形上的托载。《易传》没有像儒家孔子那样从血缘亲情去追溯人伦的世俗根源，而是从另一个方面探讨人伦的神性根源。这两个方面相结合就为儒家的伦理学说奠定了“基石”和“拱顶石”。《系辞》说“天地之大德曰生”，天地阴阳和合，是万物之源，没有天地阴阳的和合之德，就没有万物的化生，也就没有人伦道德的产生。又说：“《易》与天地准，故能弥纶天地之道。”“与天地相似故不违，知周乎万物而道济天下，故不过；旁行而不流，乐天知命，故不忧；安土敦乎仁，故能爱。”圣人作《易》的目的是为了认识天道规律，指导伦常日用，造作营为。《易》中有“易道”，“易道”能统合天人的原因是其与“天地准”，即它能反映宇宙规律并与宇宙的运行法则和规律相一致，其“不违”、“不过”、“不忧”、“能爱”皆源于此，而人法此“易道”也就具有了仁爱的德性，这就进一步阐释了天道与人道的关系。而《系辞》所说的“夫《易》，圣人所以崇德而广业也”，则揭示了人效法“易道”的目的是为了“崇德广业”，一方面使社会伦理道德进步，另一方面使事业精进，而“德”又是“业”的必要条件，只有“德”进步了，“业”才能广大。“德”既是目的又是手段，是目的论与工具论的统一，体现了《易》所具有的实践理性。同时，最关键的是直接肯认了天道和人道合一、人道效法天道的可能性和必要性，人能效法天道就能崇德广业。因此，《易传》是先预设了“易道能统贯天地人”这一命题，并肯定了天地生生之大德，然后人通过效法天地生生之大德，成就了人世间的功业，这一思维路向是“天人合

一”的路向。《易传》所显发出的人文理性既是对《易经》卜筮外衣下所隐含的人文意识的揭示，又是对世界认识哲理化提升的必然，是一种自觉的理论建构和努力，它影响了中国文化的方向和中国人的思维品性。

《周易》这一部蕴涵着丰富德性伦理“基因”的文化原典能否给我们的伦理道德建设提供一些有益的启示？笔者认为答案应该是肯定的。回溯早期儒道两家思考建构人伦道德的路向，虽然具有鲜明的不同特点，但都是在对春秋时期诸侯割据、大德君子鱼肉百姓、礼坏乐崩的社会现象的深沉思考后所提出的。所不同的是，从认识论上说，老子认为道德礼俗产生的原因是“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼”，“上德不德，是以有德，下德不失德，是以无德”。^①将道德仁义等视为失去了大道而退而求其次的结果。然而老子并非真的反对道德，而是反对大人君子的伪德，他要求恢复人的天然本真的德性，这种德性是与道相符，遵循道而生的，是不拘泥于语言形相的德性。他认为只有纯真自然符合大道的德才是真正的德。所谓“失道而后德”，这个“德”不是依道而行的本真之德，而是统治者虚伪的道德。因此，可以说“大道废有仁义，智慧出有大伪”^②是老子对当时社会现象的真切体会。老子这种道德思维路向是在探寻道德的形上本体，向上求索，求索西周之后渐渐失去的统领万物的大道，寻求解决人们日渐沉湎于名利之泥淖的方案，体现了道德理想主义的情怀。而儒家孔子也看到了当时礼坏乐崩的局面，但他坚信上古尧舜、西周时代是理想的德治之世，所以他要恢复他心中的圣人之德，圣人之治。毫无疑问，这种德在他看来也不是

① 《老子·三十八章》。

② 《老子·十八章》。

虚伪的，而是至真至纯的，代表了道德努力的理想方向。因为他认为这种德是在礼乐制度下生长并与其相辅相成，所以他的根本目的是要恢复心目中的至德之世的制度，重建人伦秩序。他的伦理思想以“仁”、“礼”为核心，内外兼修，体现了现实主义的人文情怀，这是现实的向下求索。从方法论上说，孔子认为要恢复理想的德治之世，一要靠人的心性道德修养，二要靠统治者的仁政，所以他到处游说自己的政治理想，后世儒家都是走他这种“内圣外王”之路。而道家老子则不同，走的是无为自然之路，强调“为学日益，为道日损，损之又损，以至于无为，无为而无不为”^①。圣人只要与道合一，不需要任何人为事功，就能成就至高德性，实现天下太平之治，后世“黄老之治”就是这一思想的具体实施。

客观地说，儒道两家都是对社会人生的积极探求，只不过思考解决问题的方法有所不同。有人说道家是消极的世界观、人生观，儒家是积极的世界观、人生观。笔者认为这种说法不完全恰当，实际上两家都有偏颇，应该将它们结合起来，既要向上求索又要向下追寻。其实孔子对天道也有较为深刻的认识：“惟天为大，惟尧则之。”^②“天何言哉？四时行焉，百物生焉。”^③新出土的郭店楚简《性自命出》等篇中的思想如“性自命出，命自天降”也深化了对孔子有关人道与天道关系的认识。虽然孔子很少言及性与天道，但他是在肯定天道的前提下来论说人道的。只不过孔子更注重实际，认为“人能弘道，非道弘人”^④，更强调主体的道德修养自觉。后世儒家在这方面有了改善，加强了天道与

① 《老子·四十八章》。

② 《论语·泰伯》。

③ 《论语·阳货》。

④ 《论语·卫灵公》。

人道的理论建构与联系。子思认为：“诚者天之道”，“天地并育而不相害，道并行而不悖。小德川流，大德敦化，此天地之所以大为也。”^① 朱熹也以“理”来深化对天道的认识，认为天理就是天道，形成了理性主义的认识论。这些都是对道德的形上本体的探求。而后世道家（道教）也非常注重现实的道德教化，吸收了儒家的重践行的道德思想。《易传》的成书是战国后期儒道合流的结果，最能体现儒道互补的思想。它将天道、人道统一，由天道论证人道，人道反证天道，这就接通了天人之际，形成了比较成熟的理论构架，既有终极信仰的依归，又有现实的人文操守，更有利于指导人们体悟和践行伦理道德。当然，在实践和方法论上说，《周易》强调“无思也，无为也，寂然不动，感而遂通”，过多渲染主体对道德的神秘自觉体验，带有神秘主义色彩，这是应该辩证对待的。但其中所阐发的人道本于天道，人伦本于天伦的形上价值原理，乾健、坤顺的伦理总纲，尚时、守中以至于“太和”的伦理境界追求，诚信、谦虚、节俭等德性修养诸多方面伦理思想对今天的伦理道德建设仍有一定的借鉴意义。

二 研究历史与现状

关于《周易》的解读，历代著述颇丰，主要有两条路径：象数和义理，也有兼容两者。总体来看从先秦时期就已萌生出取象与取义两个解释系统。象数解易兴于汉代，晋王弼扫象言义开后世以义理解易的先河。古代主要以义理解易的著作有孔颖达的

^① 《礼记·中庸》。

《周易正义》、程颐的《伊川易传》等。也有兼容义理象数的如朱熹的《周易本义》、来知德的《周易集注》、李光地的《周易折中》等。今人著述也有兼采两家的，如黄寿祺、张善文的《周易译著》。

对于《周易》的研究，近现代主要从历史和哲学的角度对《易经》和《易传》进行分疏，主要有郭沫若、李镜池、高亨等，更多的主要是对《易传》的形成年代、作者的考察，哲学思想的探讨，《易传》与儒道两家的关系及《周易》与文化、艺术、医学等关系的专题探讨。港台学者主要沿袭儒家义理解易的传统，大陆学者则采取多样视角来对《周易》文本进行解读。但对于《周易》伦理思想的研究只散见于篇章之中，并无系统的专著出现。有关中国传统伦理思想的专著，也多以人物为研究主线，对《周易》中的伦理思想，特别是其与上自西周下至孔孟诸家伦理思想的关联论述较少^①。不过近几年来，人们逐渐认识到了《周易》的思想在中国伦理精神建构方面的重要作用，开始有一些单篇论文对《周易》中蕴涵的伦理思想进行了探讨，这是值得肯定的。下面作一简略论述。

张立文先生较早以历史唯物主义的方法，对《易经》和《易传》中的伦理思想进行了论述，具有突破当时学术禁区的勇气。认为《易经》反映了我国奴隶制社会道德伦理思想，是奴隶主阶级道德的反映。《易传》反映了奴隶制向封建制转变时期地主阶级的道德思想。《易经》的道德伦理思想，不仅是唯心的，而且带有宗教的性质。任何一种道德都是由一定社会的经济基础所决

^① 按：蔡元培的《中国伦理学史》，朱伯崑的《先秦伦理学概论》，张岱年的《中国伦理思想研究》以及沈善洪、王凤贤的《中国伦理学说史》等较早的伦理学著作均未有明确的对《周易》伦理思想的研究。

定并为一定的经济基础服务的。超世纪、超历史的永恒道德和适合一切时代和阶级的善与恶，丑与美、正义和非正义等道德规范，都是不存在的。^① 其说主要从社会发展的角度来考察《周易》中的伦理思想，肯定了道德的起源与社会历史的发展不可分割的联系，同时也批判了《易经》中的一些迷信虚妄的成分，具有一定的正确性。但道德作为一种社会文化意识其普遍性与特殊性是相统一的，作为一种伦理文化现象，道德一经形成也有自己的内在发展规律与逻辑。今天看来，许多传统的道德原则、规范是具有超越时代、普适性的特点的，如公认的“道德金律”等，因此对于具有普遍意义的道德原则规范，必须重新认识和定位，加以批判地继承。对于伦理道德现象的研究不仅仅只有宏观的层面更有微观的层面。

樊浩先生对《周易》的伦理精神体系与哲学模式进行了探讨，认为主要由以下几个方面组成：第一，天人合一精神意向与精神模式；第二，阴阳结构；第三，自强自厚的德性精神；第四，善恶报应。其中天人合一是中国伦理的精神体系与价值取向；阴阳二分是人伦建构的基本模式；自强自厚是人性提升的精神方向；善恶报应是中国伦理精神的自我平衡机制。并认为中国伦理精神的生长发育的基本范型与基本要素在《周易》中就已具备了。宋明理学时期中国伦理精神的复归，某种程度上可以说是向《周易》精神模式的复归。^② 这是较早的从宏观上对《周易》整个伦理思想体系的探讨。也有学者认为《易传》提出了一个“天道”与“人道”合一，也即“天人合一”的宇宙

① 参见张立文《周易思想研究》，湖北人民出版社1980年版，第七章和第十三章。

② 参见樊浩《中国伦理精神的历史建构》，江苏人民出版社1992年版，第68—71页。

伦理模式。^①

陈少峰先生则对《易传》的君子修德进业观、积小善成大德观及道德形上学与性命之道的探讨等进行了简略的叙述，认为《易传》把自然图式改化为伦理秩序图式，对后世儒家有一定的启迪作用。^②

余敦康先生从《易》为性命之书，易学与社会伦理规范，易学与道德基本原则，易学中的人性论，易学中的义利、理欲之辨，易学与道德修养等六个方面较为系统地论述了《周易》的伦理思想。认为《周易》伦理思想不同于孔、孟、老、庄，是两家思想的融合。其中“性命之理”是《周易》伦理思想的理论基础。社会伦理规范思想主要围绕礼的范畴而展开。“时中”是《易传》的道德基本原则。道、善、性相统一构成《易传》的人性论。以利义统一为道德价值评判标准，主张“他律”与“自律”合一的道德修养论。^③ 余先生从宏观的易学角度阐释了《易传》的伦理思想，对笔者启发较大。但笔者认为微观方面还需对《易经》卦爻辞的伦理范畴、命题和含义进行挖掘；《易经》与《易传》之间的伦理思想联系进行探讨；主要的德目规范、社会伦理思想等探讨也尚需深入；善恶因果律，德福一致，“德”——“得”相通的原理及伦理精神的建构也是必须探讨的命题，整个理论体系的建构有待进一步深化。

吕绍纲先生则主要是从人生哲学方面论述《周易》中的理想

① 参见朱贻庭主编：《中国传统伦理思想史》（增订本），华东师范大学出版社2003年版，第165—170页。

② 参见陈少峰《中国伦理学史》（上册），北京大学出版社1996年版，第123—126页。

③ 参见余敦康《易学今昔》，广西师范大学出版社2005年版，第六部分。

人格和道德修养的问题。^① 刘玉平先生^②、杨庆中先生^③等也主要是从人生哲学方面阐释道德修养问题。杨国荣先生则从价值的角度阐释《易传》对儒家价值本体建构的意义。^④

港台学者主要遵循儒家义理理解易的方法对《易传》道德形上学及其中的道德教化思想进行了阐释。如牟宗三、范良光、戴璉璋等先生。^⑤ 美籍华人成中英先生则主要是在哲学层面对《易经》的哲学、伦理思想进行形而上的疏解。^⑥

另有一些单篇论文对《周易》的伦理思想进行了探讨,如肖雁的“《易传》‘德’论研究,《易传》伦理思想研究”^⑦。刘长林的“《周易》生命伦理二要”^⑧,罗移山的“论《周易》的生态伦理思想”^⑨,梅良勇、张方玉的“中国传统家庭伦理思想的重要源头——《周易》的家庭伦理思想研究”^⑩,等等,这些研究在专题发掘方面进行了可喜的探讨,具有一定的借鉴意义。但也存在一些问题,如对《周易》古经的望文生义的解读,以西方逻辑范畴解读文本思想等,势必造成一定程度上的误读。因此,如何从《周易》文本出发,以中国哲学范畴和伦理思维来阐发《周

① 参见吕绍纲《周易阐微》,吉林大学出版社1990年版,第五章。

② 刘玉平:《周易与人生之道》,四川人民出版社2001年版。

③ 杨庆中:《周易与处世之道》,四川人民出版社2001年版。

④ 杨国荣:《善的历程:儒家价值体系的历史衍化及其现代转换》,上海人民出版社1994年版。

⑤ 牟宗三:《周易哲学演讲录》,华东师范大学出版社2004年版。范良光:《易传道德的形上学》,台北商务印书馆1982年版。戴璉璋:《易传之形成及其思想》,文津出版社1989年版。

⑥ 成中英:《易学本体论》,北京大学出版社2006年版。

⑦ 两文分别载于《周易研究》2002年第2期、2005年第5期。

⑧ 载《中国哲学史》1997年第4期。

⑨ 载《西南民族学院学报》(哲学社会科学版)2001年第3期。

⑩ 载《中国矿业大学学报》(社会科学版)2002年第4期。

易》伦理思想也是必要的。

三 研究问题与方法

本书主要以德性伦理思想为研究视点，挖掘《周易》经传中关于德性伦理思想方面的主要理论观点，并由此探讨《周易》由卜筮之书转为道德义理之书的可能性，依据《易传》对《易经》的阐释，对其德性伦理思想的道德哲学基础进行探讨，并对经传中包含的德性伦理思想进行理论方面的建构，以及对《易传》根据《易经》阐发的伦理精神进行概括总结。鉴于此，本书主要用以下几种方法作为研究的参考：首先，在研究立场上，坚持历史唯物主义的方法。目前学术界对于《易传》属儒还是属道争论较为激烈，两派各执一端。笔者认为从历史的、思想发展的角度考察，《易传》形成于战国百家争鸣时期，各派思想呈现融合的特点，《易传》也明显反映了这一学术倾向，在天道观方面主要受道家影响，在人道观方面主要受儒家影响，因此，儒道融合的视角是探讨其伦理思想比较合理的方法。具体的方法有材料分析与比较法等。其次，文本解读法。在研究方式方面，忠实原典材料，以中国哲学的概念、范畴以及伦理的命题解释经典文本，体悟其伦理感、道德感和伦理精神；在肯定《易》本为卜筮之书的前提下，兼顾理、数、象、占，着重探讨《周易》道德义理思想的源流衍变，伦理范畴、命题和规范以及其德性伦理思想的特色与对于中国伦理精神建构的意义。再次，历史文本与出土文本相结合的方法。在材料的引用方面，原始文本主要以通行本《周易》为主要范本（十三经注疏本），但也不忽视新出土的资料帛书《易》的价值，参引资料主要是古代大家的著述如《周易正

义》、《周易本义》等，以及今人的主要研究成果。最后，经传分合法。关于经传是否应分开的问题，一方面，本书认为客观地看，《易经》、《易传》是两个不同的思想文本，应该区别对待，因此在具有明显区分的时候，本书标以《易经》或《易传》以区分。但是另一方面，应该看到尽管《易传》在融合各家思想的基础上有很多发挥，但是《易传》对于《易经》的阐释并不是完全没有依凭，尤其是《易传》的很多观点都是依据易象而阐释，这也就是所谓的象、理、数、占相结合的方法。完全要用历史的方法割裂两者之间的联系是不可取的，尤其是思想，其传承往往超越于有限的文本。因此，本书赞同从思想文化联系的方面着手，对经传确实能相互发明的地方在讨论的时候综合处理。^①

关于本书可能达到的创新性成果的认识。笔者认为，尽管《周易》这部书对中国思想文化影响深远，历史上各家几乎都以其为阐释自己学说的理论依据，但目前伦理学界并没有系统地对《周易》这部文化原典中蕴涵的伦理思想以及它对中国传统伦理思想建构的影响进行梳理，而主要是以人物的思想为研究对象，甚至以《周易》为卜筮之书而排斥，或仅就《易传》的思想而阐发，将《易经》排斥在外，忽视了《周易》这部书是以经传相联系而对中国思想文化产生了深远影响的客观历史事实。因此，本书设想从以下四个层面进行综合探讨：一是从儒道融合的视野，以德性伦理思想为研究的切入点，阐发《周易》中的伦理思想。二是通过对《周易》由卜筮之书到道德义理解《易》的源流分析，揭示《周易》这部书的伦理底蕴。三是从宏观与微观相结合

① 目前国内主要有两种观点，一种是历史派的观点，主张经传断然分为两截；一种是思想派的观点，主张传依经而作，经依传而兴。本书取其中，认为从客观上看对确有区分的地方，应区分，而确有思想联系的地方应综合看。

的角度系统探讨《周易》德性伦理思想的道德哲学基础、理论体系与社会论域，以建构对《周易》伦理思想的认识论与方法论体系。四是通过分析《周易》对中国伦理思想发展的影响与伦理精神建构，揭示其对当代伦理道德建设的借鉴意义。

本书的主要结构，由五章加绪论和结语共七个部分组成。

绪论主要说明探讨《周易》德性伦理思想的意义，研究的现状和方法与基本思路。

第一章主要探讨《周易》由卜筮之书向倡导人伦道德之书转变的过程，这是探讨《周易》德性伦理思想的前提。主要从三个方面来分析，一是分析《易经》与上古特别是西周的德性思想的渊源关系，阐发古经原有的朴素道德含义。二是探讨春秋时期“易不占险，筮必配德”的以主体的德性、德行来解释易占的倾向。春秋时期人们继承了《易经》本有的敬德精神，用道德义理来解释易占，使易占与道德密切结合，为《易传》道德义理解易提供了思想基础。三则着重论述《易传》以德解易的转变。

第二章主要探讨《周易》德性伦理思想的道德哲学基础。分四个方面：一是探讨易卦符号系统中所喻指的道德内蕴，卦象与卦德的阐释，爻位变化及其道德含义，卦序与人伦关系的确证等。二是探讨《易传》以阴阳哲学解释伦理道德思想的原理。三是探讨“天人合一，天人合德”的天人关系，来说明人伦道德的根源。《周易》的道德哲学走的是推天道明人事，再由人事体证天道的路向。四是讨论《周易》中的“继善成性”的人性论问题，人性问题是关于人的道德本性的认识，不同的人性假设，有不同的伦理设计。人性善恶的假设是中国伦理思想的基石，人性论突出了人的道德价值主体性。

第三章主要探讨《周易》德性伦理思想的理论体系。分四个方面：一是论述《周易》德性伦理思想的主要原则，有健顺、尚

时、守中等。二是讨论其主要的德目或规范。包括元亨利贞，仁、义、礼、智、信、谦、俭、孝等，基本上都是依古经来发掘。三是阐发德性修养的主要方法，如敬慎修德、恒德及“三陈九德”的修养模式等。四是讨论德福一致和善恶因果律的问题。《周易》是以吉、凶、悔、吝等来表达人们的祸福状态，强调修德就能获得吉利，这是对“德”——“得”相通作用机理的进一步揭示。“德”——“得”相通，德福一致自古就是中国人的伦理信仰，今天，这一伦理信仰的丧失与现实的德福背离客观上造成了伦理秩序的紊乱，因此必须重塑这一信仰。

第四章主要讨论《周易》德性伦理思想的社会层面表现。分为三个方面：一是讨论德性在政治领域的表现。二是讨论德性在经济领域的表现。三是讨论德性在婚姻家庭领域的表现。

第五章主要进一步讨论《周易》伦理思想对中国伦理精神建构的特殊意义。伦理的形上本性是精神，只有将伦理实体予以精神生命的提升，才能使个性与共性，主观与客观相统一，使单一的个体统摄于伦理实体的精神之下，获得普遍性的确证。一是主要阐明《周易》伦理精神与民族精神在道德哲学与历史哲学中的同一性，阐发民族伦理精神在当代的重要意义。二是讨论《周易》提出的“太和”伦理精神境界，“太和”是最高的和谐，是具有普遍意义的价值追求。

结语主要揭示对《周易》伦理思想的理性态度及对当代伦理道德建设的借鉴意义。

尽管笔者想全面地、综合地考察《周易》中的伦理思想，但囿于学力本书在一些方面不可避免地存在诸多不足之处，如对国外的研究总结不够，对理论的概括提炼不够等，这也是有待提高与完善的。

第一章

《周易》的以德解易

《周易》由《易经》和《易传》两个部分组成，《易经》大约成书于西周时期，而《易传》大约成书于战国末年，是两个不同的文本。《易经》主要反映的是西周及其前期的一些思想资料，《易传》则是融合了春秋战国时期的思想对《易经》的哲理性的解读。传孔子读《易》“韦编三绝”，主要是观其德义，即从道德义理方面来解释《易经》，这是人文主义的觉醒。《易经》中也客观存在着西周及其前期的德性伦理思想，是探寻中国伦理思想发展的必不可少的资料；《易传》则全面对《易经》中的占筮化的断语进行了哲理化的提升，将吉凶祸福与人的道德相联系，有德就能“得”，得到吉利的结果，无德就会得到不好的结果，这就是“德”——“得”相通的原理，改变了易占的性质，为中国伦理型文化的发展奠定了基础。本章拟从三个方面来阐释《周易》思想德性化的过程：一是分析《易经》占筮外衣下包含的德性思想及其与上古德性思想的关联；二是从历史的角度分析春秋时期以道德义理解《易》的人文倾向，为《易传》德化的解释提供思想基础；三是简要分析《易传》各篇中所包含的德性伦理思想。本章主要从总体上把握《周易》德性伦理思想存在的客观事实，以改变对《周易》主要是占筮之书的片面看法，为进一步探讨其德


性伦理思想提供可能性的证明。



第一节 《易经》与西周的德性伦理思想

西周时期是中国古代伦理思想开始形成的时期，这个时期自觉的道德意识开始产生，形成了以“孝”、“德”为主的德性观念，以及融“孝”、“德”为一体的外在伦理规范“礼”，从而奠定了中国古代德性伦理思想体系的雏形。《易经》作为西周时期完成的作品，其中同样包含了反映西周伦理思想特色的内容，具有资源性的价值意义。

一 西周伦理思想的萌芽

据《礼记·表记》记载，“殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼”，实行的是“神道”的统治；“周人尊礼尚施，事鬼敬神而远之”，实行的是“人道”的统治。这反映了两个不同朝代的思想文化特点。殷商及其前代，尽管文化中有对道德的一些粗浅的认识，但并没有形成理论化、体系化的思想，周代商而立，不仅确立了以“孝”、“德”为主的德性思想，而且确立了以“礼”为外在伦理规范的礼制，标志着中国古代伦理思想的产生。

首先，从“德”观念的产生来看，西周时期的“德”是一个综合性的概念，泛指事物所具有的品性，不仅仅具有道德的含义，只是到了春秋时期“德”才成为纯粹的道德概念。中国文字是象形文字，“德”字从出现到赋予道德思想的内涵有一个发展的渐进脉络。根据字源学考察，“德”字在甲骨文、金文中就已出现。在甲骨文中“德”字写作，主要由两部分构成：“彳”和“直”，“彳”就是小步行走。《尔雅》说：“行，道也。”“直”

在甲骨文中是目上一竖，金文中竖上加一点，变成了十，表明人在行走时候眼睛正视前方的物象。《说文解字》解释说：“直，正见也。”因此从字形和字义综合起来看，“德”的初义是“目视于途、择路而行”^①，“德的原初含义与行、行为有关”^②。这时候的德并不具有伦理的意义。后来金文中“德”字都加了“心”的符号，如, 等，写作“惇”，从直，从心。直心为“德”，表明“德”与人的心理活动联系越来越紧密，主要从心即人的心理意识、行为动机的角度来理解“德”。《说文》心部：“惇，外得于人，内得于己也，从直从心。”这时候“直”的解释不再局限于对外在物象的“正视”，而是着重从人的内心即以正直为内心的价值评价标准，以加强心性道德修养，调整个人行为，以至有所获得。“德字不见于殷代卜辞而大量出现在西周以后的金文”，“周代金文中所见绝大部分德字，都是从心，旨在表明心性修养之重要”^③。也就是说此时“德”的伦理意蕴才开始显现。“从西周到春秋的用法来看，德的基本含义有二，一是指一般意义上的行为、心意，二是指具有道德意义的行为、心意。由此衍生出的德行、德性则分别指道德行为和道德品格。”^④

周初的“德”字在表示一般的行为的时候，并不具有伦理品性即道德评价的意义，只有加上形容词后才具有道德评价的功能。徐复观先生认为，“周初文献的‘德’字，都指具体的行为；

① 孙熙国：《先秦哲学的意蕴：中国哲学早期重要概念研究》，华夏出版社2006年版，第91页。另参见刘翔《中国传统价值观念诠释学》，上海三联书店1996年版，第94页。

② 陈来：《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》，三联书店1996年版，第291页。

③ 刘翔：《中国传统价值观念诠释学》，上海三联书店1996年版，第95页。

④ 陈来：《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》，三联书店1996年版，第291页。

若字形从直从心为可靠，则其原义亦仅能是直心而行的负责任的行为；作为负责任行为的惠，开始并不带有好或坏的意思，所以有的是‘吉德’，有的是‘凶德’”；“只有在惠字上面加上一个‘敬’字或‘明’字，才表示好的意思。”^① 因此，我们经常见到有“明德”、“敬德”、“敏德”等的表达方式，这是因为加上这些正面的限定语后“德”就具有了道德的含义。西周的“德”观念主要是与政治观念联系在一起的，周初统治者为了说明取代殷商统治的合法性，主要从统治者的德性、德行来解释这一原因，认为殷商统治者是因为无德才失去天下，“惟不敬厥德，乃早坠厥命”^②，而周是因为有德才得到了天下，“惟乃丕显考文王，克明德慎罚；……天乃大命文王。殪戎殷，诞受厥命越厥邦民”^③。并在此基础上提出了“修德配天”、“敬德保民”的德治思想。将宗教、道德、政治三者融为一体，这就是西周的政治伦理形态。

“孝”的观念产生于宗法血缘关系，与祖先崇拜分不开，在周代金文、《周书》、《诗经》等著作中都有“孝”观念的记载。“孝”观念的产生基于两个条件：一是基于血缘而产生的“亲亲”关系与“亲亲”之情，这是维系“孝”的感情纽带；二是个体家庭的形成，以及与此相联系的权利与义务关系^④。由血缘亲情而产生“孝”的观念，由“孝”的观念而产生“孝”的行为，但主要是局限于关系密切的家庭、家族成员之中。“孝”的内容主要包括两个方面，一是孝养父母，二是祭祀先祖。《尚书·酒诰》载“嗣尔股肱，纯其艺黍稷，奔走事厥考厥长。肇牵车牛，远服

① 徐复观：《中国人性论史》先秦篇，上海三联书店 2001 年版，第 21 页。

② 《尚书·昭告》。

③ 《尚书·康诰》。

④ 沈善洪、王凤贤：《中国伦理学说史》上卷，浙江人民出版社 1988 年版，第 56 页。

贾，用孝养厥父母”，这是比较明确的用孝心、孝行奉养父母的思想。祭祖在西周时是非常重要的，有比较严格的仪式规范。祭祀祖先也称“追孝”，“享孝”，如“汝肇刑文武，用会绍乃辟，追孝于前人”^①。追孝并不仅仅是祭祀祖先这一仪式，实际上还具有政治教化的功能，“孝作为宗法政治的伦理道德基础，是孝的本质特征之一。而‘追孝’正是维系宗法制的一条道德纽带”^②。因此在西周时期家国一体的宗法政治制度下，“孝”也成为维护其宗法统治的伦理观念。只不过是“德”与“孝”相比，“德”更具有普遍性的政治伦理意义。

“礼”同样起源于宗教祭祀，是各种祭祀仪式、规范的总称。夏、商、周都重视祭祀，而周人更注重人事。《礼记》载“周人尊礼尚施，事鬼敬神而远之，近人而忠焉”^③，“主要把‘礼’本身作为辨别善恶、顺逆的准则，变成严格道德规范”^④。祭祀要求内心恭敬，敬是“孝”和“德”的基本内涵，因此，作为外在伦理规范的“礼”与作为内在伦理价值观念的“德”与“孝”是统一在“祭祀主敬”的宗教程序中^⑤。“礼”在发展过程中逐渐形成了规范一切的典章制度，这就是西周的礼制，西周的礼制是维系宗法等级制度的基本社会伦理道德规范。

总之，西周时期是中国伦理思想萌芽发育时期，周革殷命，在尊重天命的前提下统治者宣扬“崇德不崇力”的观念，产生了以“德”、“孝”、“礼”为主的伦理思想，当然还包括敬、信、惠

① 《尚书·文侯之命》。

② 巴新生：《西周伦理形态研究》，天津古籍出版社1997年版，第47页。

③ 《礼记·表记》。

④ 沈善洪、王凤贤：《中国伦理学说史》上卷，浙江人民出版社1988年版，第71页。

⑤ 同上书，第145页。

等伦理道德观念，在中国伦理精神的发展长河中，具有奠基性的作用，这些主要的思想以后经过孔孟儒家的演绎，成为中国伦理思想体系中关键的核心思想与范畴。

二 《易经》中的德性伦理思想

《易经》大约成书于西周时期，其中的爻辞有很多反映西周德性伦理思想的内容，在《易经》爻辞中，明确提出“德”的概念有6次^①：

(1)《讼·六三》：食旧德，贞厉，终吉。

(2)《小畜·上九》：既雨既处，尚德载，妇贞厉，月几望，君子征凶。

(3)《恒·九三》：不恒其德，或承之羞，贞吝。

(4)《恒·六五》：恒其德，贞。妇人吉，夫子凶。

(5)《益·九五》：有孚惠心，勿问，元吉。有孚惠我德。

(6)《剥·上九》：硕果不食，君子德舆，小人剥庐。

根据孙熙国先生的研究，这六个“德”大致在三种含义上使用。一是把“德”释为“升”、“登”，二是释为“得”，三是伦理道德含义上的“德”。这三种含义抽象程度原来越高，脱离了“德”当初为“目视于途”的本义。其中“君子德舆”释为“升”、“登”；“食旧德”释为“得”；“不恒其德”释为“道德”；

^① 通行本《剥·上九》“君子德舆”作“君子得舆”，孙熙国引日本学者高田忠周的研究以虞翻本《易》为据作“君子德舆”。参见孙熙国《先秦哲学的意蕴：中国哲学早期重要概念研究》，华夏出版社2006年版，第96页。

“尚德载”、“有孚惠我德”释为具有哲学意义的“德性”，即人之为人的规定性。这表明《易经》是“德”的哲学和伦理抽象历程的开始。^① 笔者赞同这一观点。

《易经》的卦爻辞并不完全是卜筮的话语系统。李镜池先生早期的研究不承认卦爻辞中含有哲学的思想，但后来他认识到“卦、爻辞的构成，是有组织的。它的组织，不是以卦画爻位为次序，虽则有极少数用对称式或阶升式出于作者的有意安排，而大多数有它的中心思想，每一卦像一篇简短的论文；只有极少的一部分以文字形式作联系，没有中心思想”^②。高亨先生也说：“六十四卦象征事物，不单纯是占筮吉凶的巫术，更重要的是反映了古人初步认识到宇宙事物矛盾对立和动则变化两个基本规律。这是朴素的含有唯物因素的辩证观点。”^③ 这就是说不能仅仅把《易经》看做卜筮之书，它的确含有朴素的哲学和伦理思想。

除上述几个“德”字外，还有一些爻辞反映了人们对吉凶祸福的人文性理解，即吉凶祸福并非是天命注定的，而是与人的道德意识、道德修养和道德行为有关。如：

《既济·九五》：东邻杀牛，不如西邻之禴祭，实受其福。

禴祭，是指薄祭。意思是东边邻国杀牛盛大祭典，还不如西边邻国举行薄祭，更能实际获得上天的赐福。这就是说祭祀不在于祭

① 孙熙国：《先秦哲学的意蕴：中国哲学早期重要概念研究》，华夏出版社2006年版，第96—102页。

② 李镜池：《周易探源》序，中华书局1978年版，第10页。

③ 高亨：《周易杂论》，齐鲁书社1979年版，第3页。

品的厚薄，关键在于祭祀者品德的高低。说明了人的道德修养的重要性。

强调要讲谨慎之德的有：

《乾·九三》：君子终日乾乾，夕惕若，厉，无咎。

意思是君子能够白天保持强健振奋的精神，晚上也保持警惕戒惧，这样即使有危险也能免于受害。

《履·九四》：履虎尾，愬愬，终吉。

履，帛书《易》作“礼”。意思是持谨慎之德，就如同小心地走在老虎尾巴之后，如果保持恐惧谨慎的态度，就终能获得吉利。踩老虎尾巴是很危险的一件事，但只要保持谨慎的态度，不要随便去踩，就能获得吉利。

《既济·六四》：繻有衣袽，终日戒。

有两种解释，一种“繻”指华美的衣服，意思是华美的衣服也会变成破烂的衣服，因此应当整天戒备忧患。一种“繻”作“濡”，濡湿，意思是（车船）漏水濡湿，用破衣服塞漏车船，要终日保持戒备。意思虽解释得不一样，但都是强调做事情要保持戒备的美德。

讲恭敬的美德的有：

《需·上六》：入于穴，有不速之客三人来，敬之，终吉。

穴，指古人居住的山洞、土洞。意思是进入自己居住的山洞，有三个客人不请自来，要以礼相待他，终将获得吉利。这是谈到对人际关系的态度，要保持恭敬和以礼相待。

《离·初九》：履错然，敬之，无咎。

履，帛书本做“礼”，礼义的意思。“错然”，王弼说：“敬慎之貌。”^①意思是做事讲究礼义，恭敬谨慎就没有灾咎。

还专有谦卦来阐释谦虚的美德：

初六：“谦谦君子，用涉大川，吉。”“谦谦”指谦而又谦。这里指非常小心谨慎。意思是谦而又谦的君子，可以涉大川大险。结果是吉利的。

六二：“鸣谦，贞吉。”“名”指名望。“贞”指正固，正道，意思是有名望却谦虚，守持正道可以获得吉祥。

九三：“劳谦君子，有终，吉。”劳，功劳。有功劳而谦虚，君子最终有好的回报。

六四：“无不利，撝谦。”撝，《说文》为“裂开”，后引申为发挥，发挥谦虚的美德，无不利。

上六：“鸣谦，利用行师征邑国。”有名望而谦虚，可以出兵讨伐小国。反映古人“师出有名”，讲究战争的正义性的思想。

这一卦从“谦谦”、“名谦”、“撝谦”、“劳谦”等方面朴素地阐释了谦虚美德的重要性，只要保持谦虚的美德，行事的结果都会是有利的。这体现了《易经》作者对道德的重视，没有了单纯以占筮结果判断吉凶的神秘性。显然谦德在今天仍然是应发扬和

① 孔颖达：《周易正义》，九州出版社2004年版，第311页。

提倡的。

有专讲节俭美德的节卦：

卦辞：“节，亨。苦节，不可贞。”

六三：“不节若，则嗟若，无咎。”

六四：“安节，亨。”

九五：“甘节，吉，往有尚。”

上六：“苦节，贞凶，悔亡。”

这一卦阐释了节俭的美德。卦爻辞描写了节俭就能亨通的“节，亨”，但过于节俭，以节俭为苦就不好的“苦节，不可贞；苦节，贞凶”，表明了生活必须要节俭但节俭要适度的观点。还有安于节俭也吉利的“安节，亨”，以节俭为美德，去行动就会成功获得奖赏的“甘节，吉，往有尚”，表明了“德”就能“得”的“德福一致”的伦理观点。以及不节俭必会带来忧愁叹息后果的“不节若，则嗟若”。告诫人们要安于节俭，以节俭为美德，不节俭就会有“嗟若”伤心的后果，反映了《易经》作者对节俭美德的辩证态度。这也与周朝统治者总结殷商奢靡灭亡的教训，提出以节俭为美德、修身以悦民的治理方法相一致。“慎乃俭德，惟怀永图”^①，反映了周朝统治者以节俭美德来获得长治久安的政治目的的思想。俭德的提出是有历史意义的，今天仍应发扬。

有阐释诚信美德的中孚卦。《尔雅·释诂》：“孚，信也。”中孚就是中心诚信。“孚”在《易经》中出现有 40 多处，《易传》中出现频率更高，大部分都是“诚信”的意思。另外《晋·六三》：“众允，悔亡。”“允”也是诚信的意思。《尔雅》说：“允，信；诚也。”这种用法在《尚书》中多见，如“允恭克让”^②，允

① 《尚书·太甲上》。

② 《尚书·尧典》。

就是诚信的意思。诚信的思想后世很重视，信德成为仁义礼智信五德之一。如孔子说：“人而无信，不知其可也。大车无輹，小车无轨。其何以行之哉。”^① 做人不讲诚信，那怎么可以呢？就像牛车没有套牛的器具，马车没有套马的器具一样，车怎么能行走啊。

另外，蛊卦是阐释孝德的，履卦是阐释礼的，帛书“履”干脆写作“礼”^②。这些卦和爻辞都反映了《易经》是具有朴素伦理思想的，而且与西周的主要道德观念相一致。因此，后来《易传》从道德方面阐发其义理并不是没有根据的发挥。

《易经》的卦爻辞主要是表明占断的吉凶祸福结果，但它不仅仅是占断辞，其突出的特点是把德和吉凶祸福联系起来，也就是有德就会获得吉利的后果，这就是“德”——“得”相通的伦理思想的萌芽。这一思想在春秋以后，以及《易传》中得到了很好的阐发。如节这一卦，把道德修养和人们行动的得失成败，吉凶祸福联系起来，表明积极意义的“德”——“得”关系的有“安节，亨”，“甘节，吉，往有尚”的命题。表明消极意义的“不德”——“不得”的有“不节若，则嗟若”，“苦节，贞凶”，“苦节，不可贞”的命题。反映了古人朴素的道德修养意识和对幸福美好生活的期待。谦、中孚等卦爻辞都表示同样的意思，加强道德修养，行动就会有吉利的结果，有德就会有得，也可表述为“德福一致”的思想，后来《易传》进一步阐发出其作用机理即善恶因果律，“积善之家必有余庆，积不善之家必有余殃”，这可作为探索中国伦理思想史上儒、道、佛三家善恶因果报应、“德福一致”伦理思想的基本线索。

① 《论语·为政》。

② 详见本书第三章第二节的论述。

有学者指出中国伦理精神历史建构的逻辑起点与理论元点是“德”——“得”相通的精神原理。“德”与“得”的关系：可以有两个方面的解释：“一是得道，即个体分享了道，内得于己，外施于人，便凝成自己的德性。二是得天下，得到人心之意。”^①经典的说法是“德者，得也。”^②这句话的本义是德是遵循道而获得、而产生的事物的本性。德是指事物因道而来的本性，并不完全指道德的“德”，但却可以借这句话来诠释中国传统伦理精神的内在本质关系。从道德观念产生的源头来看，特别是西周的时候，要解释周这样一个没有“天命神授”的小国却能灭掉有“天命神授”的商这样一个事实，周初统治者首先提出了“德”与“得”的解释原型。周获得政权是因为有“德”，所以才得到了天下。“皇天无亲，惟德是辅”，天命惠顾有德性的人，让他做统治者。而西周统治者也正是强调修德的重要性及行德政，才得到了天下人的拥护。因此，对于“德”的第一个逻辑联系的诠释就是“得天下”，得到了“利”。

“德”的第二个诠释：“得道”。这是从道德的本体意义上来说的，解释德性从哪里来的问题。关于“道”与“德”概念出现的早晚问题，有学者研究指出：“德”是中国哲学史上早于“道”而产生的哲学概念，“道”在甲骨文中没有出现，而“德”在甲骨文中有多种不同的写法。道在《尚书》中只是“路”的朴素含义，而德在《尚书》中与“天”、“元”等概念联系形成“天德”、“元德”等具有最高本体意蕴的概念，同时兼具伦理的意义，如，“经德”，“敬德”等。而“道”的抽象是在春秋时期《左传》和《国语》中形成，有与自然规律结合的“天之道”和与社会规律

① 樊浩：《中国伦理精神的历史建构》，江苏人民出版社1992年版，第25页。

② 《管子·心术上》。

结合的“人之道”。并以“天道”来统领“人道”。但真正把“道”上升为宇宙本体概念的是在《老子》中完成，“道”是万物的母基，万理的总源，既具物质性又具精神性的概念。^①“道”的抽象过程，是古人在试图摆脱西周之前的“天命神权”宗教观念，人文主体意识觉醒后对自然与社会规律探求的结果，反映了抽象思维能力的提高。老子的“道”的抽象思维方式对中国人的思维方式影响深远。后来诸子百家都有对“道”的本体地位的哲学思考，都试图从形而上的层面来解释社会人生。如儒家孔子有“朝闻道，夕死可矣”^②，“志于道，据于德，依于仁，游于艺”^③之说，把“道”放在了最高的位置。《易传》更有“一阴一阳之谓道”，“形而上者之谓道，形而下者之谓器”的概括。

因此，从发展形成过程来看，《尚书》中反映的西周的“德”——“得”相通思想与《易经》中反映的“德”——“得”相通思想是一致的。“得”是指依于“德”而来的利益，即得到天下或得到好的结果。这就是后来形成的义利关系的最初诠释。但是此一时期并没有对义（德）、利（得）关系做进一步的分辨，对于道德和利益何者第一以及超越性的“至善”问题并没有在此一时期思想中生发出来，对于这一问题的提出与探讨是在春秋以后的事情。应该说这种直观朴素的思想是与当时的思维水平相一致的。而第二个方面“德”与“得”的关系即“得道”，是指“德”获得“道”的支撑而内化为具有普遍意义的德性，“德”具有形上的依据，这是后起之义。是人们探索自然、社会规律与抽

① 参见孙熙国《先秦哲学的意蕴：中国哲学早期重要概念研究》，华夏出版社2006年版，第一章、第七章。

② 《论语·里仁》。

③ 《论语·述而》。

象思维发展的结果。后起的诸家都是依“道”来谈“德”的。这一点在《易传》中体现比较明显，由天道论证人道，人伦本于天伦而立。

《易经》承继并反映了周人将道德视为吉凶之源的观点。夏商之际，在精神文化领域中宗教色彩比较浓厚，主要是重鬼神，重天命，“天”是最高的精神主宰，一切都由上天决定，统治者政权合法性的根源是“君权神授”。所谓“夏道尊命，事鬼敬神”，“殷人尊神，率民以事神”^①。殷人重天，老百姓对统治者政权的神圣性、合法性毫不怀疑，这本来有利于政权的稳固，但最终因统治者无德而为所欲为，残暴的统治压迫导致了老百姓的反抗。周人以小邦取代大邦，没有天命的授予，为了论证政权的合法性，提出了“以德配天”、“敬德保民”、“惟德是辅”的思想。认为“天”会根据人的德性修养情况来奖善罚恶，决定人的吉凶祸福。殷商的统治者残暴无德，所以失去了政权，“惟其不敬德，乃早坠厥命”^②，而周人因重德所以获得了政权，这就为其政权的合法性找到了比“天”更实在的道德上的依据。他们甚至提出“天不可信，我道惟宁王德延”^③，将天命的权威打翻在地，而把人伦道德提高到新的高度，这是对蒙昧宗教信仰反思后的反动，体现了人文精神的觉醒、人的精神的自由解放和人性的张扬，尽管思想文化领域仍然保留了宗教信仰的残余，但毕竟由“神本”向“人本”迈了一大步，无疑具有划时代的意义。这为春秋时期进一步否定“天命”思想，树立人文主义信仰提供了思想基础。

① 《礼记·表記》。

② 《尚书·召诰》。

③ 《尚书·周书》。

第二节 春秋时期以德解易的倾向

春秋时期是一个思想文化领域发生重大转型的时期，西周宗法一统的礼乐制度被瓦解。首先是表现在政治思想领域的“和而不同”的开明政治观，导致思想言论的自由开放；其次是对传统天命观的否定，主张天人相分，“天道远，人道迩”，更重视人的主体精神的发挥；再次在自然观方面用阴阳五行等来解释事物发展变化的规律；由此引发对占筮的态度的根本改变，否定天命决定一切，主张以德作为解释吉凶祸福的依据。对道德的重视与人文精神的觉醒是这一时期的特色。

一 春秋时期思想文化背景

西周时期是宗法伦理政治统一的社会，建立了以礼乐为中心的文化，但是到了春秋时期，随着周室宗法王权的衰落，代之而起的是诸侯争雄的局面。西周的天命权威与王权一统也受到了质疑，代之而起的是人文精神、理性精神的全面兴起。“社会生产力的迅速发展，礼崩乐坏所引起的社会结构与秩序的变动，周天子及其诸侯政治权威的动摇与衰落，学在官府局面的被打破，随之而出现的学术下移、典籍文化走向民间等社会方方面面的变化，又引起了人们思想观念的某种改变，这些变化正是春秋时期思想文化转型得以实现的历史条件。”^①

在政治思想上，周史太伯提出“和而不同”的处理君臣关系

^① 黄开国、唐赤蓉：《诸子百家兴起的前奏——春秋时期的思想文化》前言，巴蜀书社2004年版，第2页。

的政治原则。他认为：“夫和实生物，同则不继。以他平他谓之和，故能丰长而物归之；若以同裨同，尽乃弃矣。”^① 也就是说不同的事物协调、组合才能产生新的事物，相同的事物简单相加就不行。他认为周统治必然衰亡，因为周天子“去和而取同”^②，也就是听不进不同的意见。晏子发挥了他的观点，以烹饪食物为例，认为不同的材料相和才能做出美味的佳肴，君臣之间也应当以不同的意见来有效防止决策的失误，他说：“和如羹焉，水火醯醢盐梅以烹鱼肉，燂之以薪。宰夫和之，齐之以味，济其不及，以泄其过。君子食之，以平其心。君臣亦然。君所谓可而有否焉，臣献其否以成其可。君所谓否而有可焉，臣献其可以去其否。是以政平而不干，民无争心。”^③ 也就是君臣之间要以“可”和“否”的辩证关系来避免考虑事情的不周全，引起决策的偏颇，这是极为深刻的思想。不同的意见有利于发现执政中的问题，这样就导致了较为开明的政治言论自由。思想意识领域的言论自由，形成了春秋时期诸子百家争鸣的良好局面，促进了人文理性精神的觉醒与发展。

西周时期天命具有决定性的权威，周天子修德政的目的，主要是为了“配天”，与天命一致，这时候的天命还是神秘的主宰力量。而春秋时期天命的权威受到了否定，认为吉凶祸福都是由于人自身造成的，并非由天命决定。如周内史叔兴提出“吉凶由人”的观点：

十六年春，陨石于宋五，陨星也。六鷁退飞过宋都，风

① 《国语·郑语》。

② 同上书。

③ 《左传·昭公二十年》。

也。周内史叔兴聘于宋，宋襄公问焉，曰：“是何祥也？吉凶焉在？”对曰：“今兹鲁多大丧，明年齐有乱，君将得诸侯而不终。”退而告人曰：“君失问。是阴阳之事，非吉凶所生也。吉凶由人，吾不敢逆君故也。”^①

鵙，古书指的是一种水鸟。陨星降落，六鵙被风吹得退飞，这是自然界的现象，并不昭示什么灾异，叔兴认为是“阴阳”之事，即自然现象，吉凶在人不在天。“吉凶由人”的看法，改变了“吉凶由天”的神秘主义虚妄，凸显了人在认识自然和改造自然过程中的主体性，在当时的情况下是非常进步的观点。

鲁大夫闵马父还提出了“祸福无门，唯人所召”的观念：

季氏以公钀为马正，愠而不出。闵子马见之，曰：“子无然！祸福无门，唯人所召。为人子者，患不孝，不患无所。敬共父命，何常之有？若能孝敬，富倍季氏可也。奸回不轨，祸倍下民可也。”公钀然之。^②

“祸福无门，唯人所召”，是说人们生活中的吉凶祸福等境遇，并不是由冥冥之中的神灵所主宰，而完全取决于人们行事处世的方式和态度，特别是人们的德性和德行才是判断行为结果的主要标准。对天命的否定，转而为人事的重视，这是春秋时期思想文化的突出特点，人们不再将视野局限于天命的探求，而是反观人自身，重视道德的培养，子产说“天道远，人道迩”^③，人道才

① 《左传·僖公十六年》。

② 《左传·襄公二十三年》。

③ 《左传·昭公十八年》。

是与人们的生活密切相关的，因此吉凶祸福，关键在于人自身的原因，在于是否具有德性和德行，这是理性的人文主义的思想观点。

与对天命观的否定相承的是用阴阳等观念来解释自然现象和规律，这就进一步破除了人们对天命神秘的迷信思想，如伯阳父较早用阴阳来解释地震发生的原因：“阳伏而不能出，阴迫而不能烝，于是有地震。”^① 用阴阳观念来解释自然界的變化，对中国文化产生了深远的影响，《易传》中就引入了阴阳哲学观念来解释宇宙自然的规律，认为阴阳二气的协和运动产生了万物，并以阴阳作为解释一切的哲学基础。

随着对天命权威的否定，对道德作为吉凶祸福的依据这种认识的提高，道德越来越受到人们的重视。春秋时期的道德观念有很多，常说的有德、仁、义、忠、孝、信等，这些道德观念具有超越时代性的特点，对后世儒家伦理道德观念的形成产生了很大影响。如德是真善美的统一、仁是对人的真诚之爱，孝既是敬爱父母，又要合于道义，信是对义的执著等，都具有适合每一时代需要的一般合理成分。^②

与道德观念转变相应的是人们对占筮态度的改变，占筮不单纯是神灵的启示，而是对于人的德性和德行的反映，占筮的吉凶与人的道德相联系。如《左传》载赵婴作了一个梦，天使告诉他祭祀就降福给他，赵婴向贞伯请教，“贞伯曰：‘不识也。’既而告其人曰：‘神福仁而祸淫，淫而无罚，福也。祭，其得亡乎？’”^③ 贞伯以“神福仁而祸淫”来说明占筮的结果与道德相联

① 《国语·周语上》。

② 黄开国、唐赤蓉：《诸子百家兴起的前奏——春秋时期的思想文化》前言，巴蜀书社2004年版，第313页。

③ 《左传·成公五年》。

系，善人就会得到好报。又如《左传》载鲁国大夫季平子的费邑宰南蒯，因对季平子不满，想背叛他，占了一卦认为吉利，请教惠伯，惠伯却说：“吾尝学此矣，忠信之事则可，不然必败。”^①占的结果虽然吉利，但是适合于做有道德的事情，不然一定会受到惩罚。这也是把占筮与德联系起来。并且有很多人并不信占筮，“有识之士不信占卜、不重祭祀，崇德贵民，注重自己的行为 and 德性，人的眼光更多转向人本身，这是当时的重要变化”^②。

总之，春秋时期，宗教神学已退居次位，人们“都是以道德而不是以宗教作为维系人们内心感情的精神力量的”^③，这突出表现了人文理性精神的觉醒，也为春秋后期具有社会责任感的思想家对神性信仰的怀疑和对社会政治、文化秩序的批判反思，以及为战国时期诸子百家伦理思潮的兴起提供了契机。

二 易不占险，筮必配德

春秋时期社会思想文化的转型改变了人们的天命观念，代之以伦理道德觉悟的兴起，也表现在对易占的一系列全新解读上。戴璉璋先生认为根据《左传》、《国语》的记载，人们在谈论易筮时所表现的义理思想，大致可以用“易不占险，筮必配德”两句话来加以概括。^④尽管所载筮例所引爻辞并不一定完全与今本《周易》相符合，但总体上能反映出当时人们对易占观念的转变。下面挑选《左传》、《国语》中有关易占方面的资料作一总观：

① 《左传·昭公十二年》。

② 陈来：《古代思想文化的世界——春秋时代的宗教、伦理与社会思想》，三联书店 2002 年版，第 14 页。

③ 沈善洪、王凤贤：《中国伦理学说史》上卷，浙江人民出版社 1988 年版，第 15 页。

④ 戴璉璋：《易传之形成及其思想》，台北文津出版社 1989 年版，第 33 页。

《左传》载郑国公子曼满对王子伯廖说想要作公卿，伯廖直接依据《周易》丰卦上六爻辞断定曼满三年之内必亡：

郑公子曼满与王子伯廖语，欲为卿。伯廖告人曰：“无德而贪，其在《周易》丰之离，弗过之矣。”间一岁，郑人杀之。^①

公子曼满想要做卿，伯廖以他没有德行却贪婪，推断曼满一定有灾祸。他以《周易》的丰卦变离卦上六爻动为依据，爻辞为：“丰其屋，蔀其家，窥其户，阒其无人，三岁不覿，凶。”意思是使房子变得高大，又遮蔽其居室，对着窗户窥视，静悄悄的三年也没看到一个人，这是危险的凶象。这里在爻辞中并没有明确表示道德的要求，但伯廖却以道德来解释《周易》，意思指无德却要丰大其屋，这是凶的。并来喻指曼满没有德性却要做公卿，这是“无德而贪”，因此断定他过不了三年（爻辞里的时间）就要大祸临头。

宣公十二年，楚国攻打郑国，晋国荀林父统中军，先穀统下军，士会统上军救郑，后郑国和楚国讲和，荀林父想带兵回国，得到了士会的支持，但先穀却刚愎自用，坚持带领自己所率的军队渡河和楚军作战，知庄子引用《周易》师卦初爻辞来论断先穀因无军德必招灾害：

知庄子曰：“此师殆哉。《周易》有之，在师之临，曰：‘师出以律，否臧，凶。’执事顺成为臧，逆为否。众散为弱，川壅为泽。有律以如己也，故曰律。否臧，且律竭也。

^① 《左传·宣公六年》。

盈而以竭，夭且不整，所以凶也。不行之谓临，有帅而不从，临孰甚焉？此之谓矣。”^①

意思是先穀的军队有危险了！《周易》中师卦变临卦，初爻变，爻辞是说出师要有法度纪律，法纪不善，结果必凶。办事如果听从主帅的命令，就会有善的结果，否则就凶。军心涣散，战斗力就弱，流动的河水因堵塞就变成了沼泽泥泞。军纪是为了保证主帅的命令得到执行，所以叫“律”。部下不听从主帅的领导，就是破坏军纪，会有不善的结果。水由盈满而枯竭，水流被堵塞就不能成河流，这是凶兆。有令不行就是临卦，有主帅却不服从领导，还有什么能比这临卦更坏的呢？先穀的行为就是这种不听从主帅命令的行为。这里知庄子借师卦初爻辞来阐释军纪的重要性，军人服从命令就是最好的品德，否则就会打败仗。

《襄公九年》记载了鲁成公的母亲穆姜的一段故事。穆姜与大夫孙叔侨如私通，成公十六年，密谋兼并季孙氏与孟孙氏，结果事情败露，穆姜被贬进东宫。在进东宫时，卜了一卦，遇艮之随，史官推断说穆姜不久会解除禁闭。可穆姜却说她必死无疑，为什么呢？她引《周易》的说法作依据：

穆姜薨于东宫。始往而筮之，遇艮之八。史曰：“是谓艮之随。随其出也。君必速出。”姜曰：“亡。是于《周易》曰：‘随，元、亨、利、贞，无咎。’元，体之长也。亨，嘉之会也。利，义之和也。贞，事之干也。体仁足以长人，嘉德足以合礼，利物足以和义，贞固足以干事。然故不可诬也，是以虽随无咎。今我妇人而与于乱，固在下位，而有不

^① 《左传·宣公十二年》。

仁，不可谓元；不靖国家，不可谓亨；作为害身，不可谓利；弃位而姤，不可谓贞。有四德者，虽随无咎。我皆无之，岂随也哉！我则取恶，能无咎乎？必死于此，弗得出矣。”^①

意思是穆姜进东宫时占了一卦，是艮变为随卦，除第二爻不变，其他五爻皆变。史官认为随是出去的意思，她一定能很快出来，而她则持相反的意见。她认为，随卦具元、亨、利、贞四德，应该没有灾祸。元是万物的尊长，亨是美好的会合，利是道义的和谐，贞是办事的根本。体现仁德就能领导人，寻求美好的会合就足以合乎礼义，利益他物就足以和谐道义，坚持正固的德操就能办好事情。但是她本来处在下位又没有仁德，不能说是元。不能有利于国家，不能说是亨。作乱害身，不能说是利。弃太后的尊位于不顾而淫乱，不能说是贞。没有随卦说的“四德”，因此随虽吉卦，也不能改变她的命运，必死无疑。这里穆姜从伦理道德的角度对占筮的结果进行了全新的解释，完全得出了与随卦“无咎”相反的结论。反映了当时人们把占筮和人的品性联系起来的观点，认为“德”和“福”一致，无德就无福。占筮只不过是一种手段，而人的品行才是占筮结果吉凶与否的关键，是道德义理解《易》的一大转变。后来《乾·文言》几乎把穆姜这一段解释元、亨、利、贞四德的话照抄，反映了《易传》作者对道德义理解《易》的深切体悟。

又如，《襄公二十五年》记载齐国棠公去世，崔武子去吊丧，看到其孀妻棠姜漂亮就想娶她，并占筮这件事：

^① 《左传·襄公九年》。

武子筮之，遇困之大过。史皆曰：“吉。”示陈文子，文子曰：“夫从风，风陨妻，不可娶也。且其繇曰：‘困于石，据于蒺藜，入于其宫，不见其妻，凶。’困于石，往不济也。据于蒺藜，所恃伤也。入于其宫，不见其妻，凶，无所归也。”^①

“夫从风”，杜宇注：坎为中男，故曰“夫”，变而为巽，故曰“从风”。“风陨，妻不可娶也”，风能陨落物者，变而陨落，故曰“妻不可娶”。^②这段话的意思是崔武子占筮得到困卦变为大过卦，三爻变，太史都说吉利。拿给陈文子看，他说丈夫跟从风，风坠落妻子，不可以娶。他引困六三爻辞说：“困在石头中，凭据在蒺藜中，走进家，看不到妻子，是凶兆。”被石头所困意味着前去不成功。凭据在蒺藜中，意味着所依靠的会使人受伤。走进家来，看不见妻子，象征家破人亡，是凶兆，意味着没有归宿。这是引用爻辞的话来劝阻崔武子在棠公刚去世时就娶他的遗孀的行为，毕竟这不合人之常情，不合道德。

又《僖公十五年》载晋献公占筮嫁女儿给秦穆公和亲一事：

初，晋献公筮嫁伯姬于秦，遇归妹之睽。史苏占之，曰：“不吉。其繇曰：‘士刲羊，亦无益也，女承筐，亦无貺也。西邻责言，不可偿也。归妹之睽，犹无相也。’震之离，亦离之震。为雷为火，为嬴败姬。车说其辐，火焚其旗，不利行师，败于宗丘。归妹、睽、孤，寇张之弧，侄其从姑，六年其逋，逃归其国，而弃其家，明年其死于高梁之虚。”

① 《左传·襄公二十五年》。

② 《春秋正义》十三经注疏标点本，北京大学出版社1999年版，第1012页。

及惠公在秦，曰：“先君若从史苏之占，吾不及此夫。”韩简侍，曰：“龟，象也；筮，数也。物生而后有数，象而后有滋，滋而后有数。先君之败德，及可数乎？史苏是占，勿从何益？《诗》曰：‘下民之孽，匪降自天；傅沓背憎，职竞由人。’”^①

这段话的意思是晋献公把女儿伯姬嫁给秦国而占筮得归妹变成睽卦，上六爻变。史苏说：“不吉利。卦辞说男人杀羊不见血，女儿担筐也无所获。西邻责备，也不可补偿。归妹变为睽，是没人相助的意思。上卦震变为离，也就是离变为震，震为雷，离为火，嬴姓要战败姬姓。车子脱落了轴钩，大火烧掉了军旗，不利于行兵打仗，在宗丘战败。归妹、睽卦孤单，敌人张开木弓箭箭。侄儿跟着姑母（质于秦），六年以后逃回来，抛弃他的家室，明年死在高粱的废墟上。”等到晋惠公在秦国被质押，说：“先王如果听从史苏的占卜，我就不会落到这个地步。”侍从韩简说：“龟卜，是象；占筮是数，事物生长以后才有象，有象以后才能滋生，滋生以后才有数。先王自己道德败坏，可以占筮预测到吗？即使听从史苏的占卜也没什么益处。《诗经》说：‘百姓的灾难，并非从天上降下来；当面奉承尊敬背后却憎恨，都是由于人的争竞心而产生的。’”

从这段话的可以看出，晋献公没有听从史苏的占筮，坚持把女儿嫁给了秦国，后来他的儿子惠公被秦国俘虏作质押，就怨恨他的父亲不听史苏的话，才有这么坏的结果。他的侍从韩简却不这样认为，他认为是“先君败德”结果，与占筮无关。把德行与吉凶祸福联系起来考察，并引《诗经》的话“职竞由人”，来说

^① 《左传·僖公十五年》。

明人的因素，特别是道德因素是影响行事结果的重要因素，体现了重视德行的人本思想。

又《襄公二十八年》记载郑国派大夫游吉出使楚国，游吉到达楚国的边界汉水时，楚国人拒绝他入境，让他回去，理由是上一次晋国主盟时，是郑国国君亲自前往，而这次楚国主盟，却只派大夫前来，不合规格。游吉回来所说的话：

子大叔归，复命，告子展曰：“楚子将死矣。不修其政德，而贪昧与诸侯，以逞其愿，欲久得乎？《周易》有之，在复之颐，曰：‘迷复，凶’，其楚子之谓乎！欲复其愿，而弃其本，复归无所，是谓迷复，能无凶乎？君其往也，送葬而归，以快楚心。楚不几十年，未能恤诸侯也，吾乃休吾民矣。”^①

这段话的意思是游吉认为楚王不修其国政和德行，却贪图诸侯的进奉，恃强凌弱以满足自己的权势欲，所以他断定楚王活不长。他引《周易》复卦变颐卦，上六爻变，上六爻的爻辞“迷复，凶”，以此为依据，认为楚王丢失了最根本的东西，那就是修德，结局就将如一个想回家又迷失了方向的人一样，将是凶险的。楚王将不能长久保持他的政权。这里游吉还是从道德方面来阐释《周易》，说明德行的重要。

《昭公元年》记载晋平公得了病，向秦国求医，医和引用《周易》的蛊卦来解释他的病：

晋侯求医于秦，秦伯使医和视之，曰：“疾不可为也，

① 《左传·襄公二十八年》。

是谓近女室，疾如蛊。非鬼非食，惑以丧志。良臣将死，天命不佑。”……赵孟曰：“何谓蛊？”对曰：“淫溺惑乱之所生也。于文，皿虫为蛊，谷之飞亦为蛊。在《周易》，女惑男，风落山谓之蛊。皆同物也。”赵孟曰：“良医也。”厚其礼而归之。^①

意思是晋平公得病到秦国求医，秦景公派医和给他治病，医和却说这个病不能治，原因不是由于鬼神，也不是由于饮食引起，而是由于亲近女人，病象蛊惑，被女人迷惑丧失意志引起。

那么什么是蛊呢？他说蛊是由于沉迷女色淫乱而产生。从文字看，蛊是器皿中生的毒虫，农作物中的飞虫也是蛊。在《周易》卦里面，女人迷惑男人，大风吹落山上树木叫蛊。这里医和根据蛊卦的卦象来解释，上艮为山，下巽为风，所以有风吹落山上树木之象。又艮为少男，巽为长女，女在下，是长女诱惑少男之象，就像晋侯被女色迷惑，沉迷其中，不分昼夜淫乐，因而得病之象。所以医和说：“女惑男，风落山谓之蛊。”沉迷女色从个人德行来看是不道德的，对身体也是非常有害的，医和借《周易》蛊卦来说明这一问题。

《昭公十二年》记载鲁国大夫季平子的费邑宰南蒯，因对季平子不满，想背叛他，占了一卦：

南蒯枚筮之，遇坤之比，曰：“黄裳元吉。”以为大吉也。示子服惠伯曰：“即欲有事，何如？”惠伯曰：“吾尝学此矣，忠信之事则可，不然必败。外强内温，忠也。和以率贞，信也。故曰‘黄裳元吉’。黄，中之色也。裳，下之饰

^① 《左传·昭公元年》。

也。元，善之长也。中不忠，不得其色。下不共，不得其饰。事不善，不得其极。外内倡和为忠，率事以信为共，供养三德为善，非此三者弗当。且夫《易》不可以占险，将何事也，且可饰乎？中美能黄，上美为元，下美则裳，参成可筮。犹有阙也，筮虽吉，未也。”^①

南蒯占得坤卦变比卦，六五爻变，爻辞是“黄裳元吉”，以为很吉利，但是子服惠伯却不这样认为。他说《周易》只能用来占问忠、信等符合道德的事，不能用来占问坏事，不然必定失败。黄，是中央之色，裳是下身的服饰，元是众善之首。如果内心没有忠的美德，就配不上黄的颜色。如果处下位没有恭顺的美德，就配不上裳的美饰。如果行事不善，就不符合元为首的意义。只有忠信、恭顺和善这三种美德，才能担当卦辞是吉的预测。《易》不可用来占卜冒险的不合道德的事情，不具备三德，即使占筮的辞是吉利的，最终也会失败。这样也是完全从道德的角度来解释占筮的。“《易》不可占险”，所谓险是指不符合道德要求的事情。这一说法可以作为春秋时期人们对《易》占的道德义理解的总结。

从以上的筮例可以看出，春秋时期人们解释易占是以理性的眼光来看待的，并且以道德作为解释占筮结果的依据，这是与前代不同的地方。陈来先生总结得好：“古人对于卜筮活动与卜筮结果有一种神秘的信仰，而此种神秘信仰在春秋时代渐渐衰落。而《周易》的卦爻辞也在春秋时代逐渐变成独立于筮占行为的文本体系，并在脱离占筮行为的意义上经历了文本的经典化过程。春秋时代出现了不少神启预言家和卜筮活动受到抵制或轻忽的事

^① 《左传·昭公十二年》。

例，同时‘筮’与‘德’何者优先的问题也突出起来，占卜在实际事务的决策中重要性逐步下降，理性和道德的因素在事务中占据上风。”^① 这比较客观地反映了春秋时期“易不占险，筮必配德”的思想。

第三节 《易传》以德解易的转变

春秋时期对《周易》的重视和解《易》的道德义理转变，拓宽了对《易经》的解释途径，为《易传》的形成做好了思想理论准备。正是有了《易传》对《易经》的诠释，才使《周易》由卜筮之书变成了通贯天人、充满人文理性精神的哲学著作。春秋时期人们对《易》的理性解说，以及《易》筮的人文诠释，至少对《易传》的形成产生了三个方面的重大影响：一是春秋时期解释《周易》的人文理性精神的影响。二是春秋时期人们释《易》重变化精神对《易传》的影响。三是春秋时期人们关于卦象论说的影响。^② 但是《易经》本身存在的理性与智慧思考也为《易传》的理性诠释提供了基础。根据王博的概括，表现在：一是卦爻象的特点。第一，其他的象基本上都是天然形成的，而卦爻象则是人设之象；第二，在由蓍草确定象的过程中，数学运算和数字起了决定性的作用；第三，卦爻象的最基本组成单位能够简约分为阴阳二爻，其他卦象都是此阴阳爻不同组合的产物，这就在卦象之间建立起了本质的联系，使之成为一个象系统；第四，卦象同

① 陈来：《古代思想文化的世界——春秋时代的宗教、伦理与社会思想》，三联书店 2002 年版，第 13 页。

② 参见黄开国、唐赤蓉《诸子百家兴起的前奏——春秋时期的思想文化》，巴蜀书社 2004 年版，第 141—145 页。

时还是很多自然物象的象征如乾象天，坤象地等，这样，由卦象推论人事吉凶，本身就包含着推天道以明人事的意义在内。二是卦爻辞的特点：首先，由于卦爻象呈现出明显的系统性，因此卦爻辞的编排也有明显的秩序。其次，卦爻辞经常出现人道教训的内容。最后，卦爻辞经常以自然来说明人事。^①这说明《易经》本身也具备被哲理化、伦理化的基础，并不能简单地认为是卜筮之书。

一 《彖传》中的伦理思想

王弼在《周易略例》中说：“夫彖者何也？统论一卦之体，明其所由之主者也。”^②《周易正义》引褚氏、庄氏说：“彖者，断也，断定一卦之义，所以明为彖也。”^③这就是说彖是明辨一卦的主体，通过彖可断定一卦的主要意义。《系辞传》也说：“彖者，材也。”材通裁，即裁定。也是指裁定一卦的主要含义。

《彖传》阐释卦辞、卦名方法的主要特点是^④：

第一，根据上下卦的卦象，对卦象的卦德和卦义即各卦的性质以及各卦所比喻的意义进行引申。如《师·彖》中有“刚中而应，行险而顺”一句，师下卦是坎，坎有险陷之德，上卦是坤，坤有柔顺之德，所以是“行险而顺”的意思，来比喻虽然行事处险境但最终的结果是顺利。

第二，引入爻位说，即一卦六个爻以及它们之间的关系组合，来象征自然和社会的各种复杂关系的结构。从下往上数，最

① 参见王博《易传通论》，中国书店2003年版，第27—28页。

② 孔颖达：《周易正义》，九州出版社2004年版，第755页。

③ 同上书，第31页。

④ 有关《彖传》解经的观点参见朱伯崑《易学哲学史》第一卷，华夏出版社1995年版；王博《易传通论》，中国书店2003年版，等等。

下一爻称初爻，最上一爻称上爻，依次是初、二、三、四、五、上，其中初、三、五为奇数为阳爻阳位，二、四、上为偶数为阴爻阴位。它们之间的关系主要有以下几个特点：

(1) 中位说。即二爻为下卦中位、五爻为上卦中位，中爻一般都吉，象征着能行中道，行为不偏。“中”是喻指人行事不偏不倚、保持中道的大原则。如《临·彖》“说而顺，刚中而应，大亨以正，天之道也”中“刚中而应”是指下卦九二阳爻居卦中位，与五爻阴爻阴阳相感应。

(2) 当位说。是指阳爻据初、三、五阳位，阴爻据二、四、上阴位。如果阳据阳位，阴据阴位则为位置得当，也称正位，得位；反之则为不当位或失位，当位一般都吉，失位一般都凶，当然也不是绝对，要根据具体的卦爻情境而定。如，《观·彖》“大观在上，顺而巽，中正以观天下”中“中正以观天下”句就是指九五爻阳爻据阳位，又是中位，所以称“中正”。再如既济卦全都是阴阳当位所以为“既济”，即已经成功。未济卦全都是阴阳失位，所以是“未济”，即还没有成功。

(3) 应位说。是指上下两卦中两两相对应的爻（初对四，二对五，三对上）阴阳性质相反，称为“应”，取异性互相吸引，感应的意思。反之则为“敌应”，即同性相斥的意思。一般有应为吉，反之凶。如《比·彖》“上下应也”指六二阴爻与九五阳爻阴阳相吸引、感应。《艮·彖》“上下敌应，不相与也”指全卦六爻两两相对应的爻都是同性相斥，不能相感应。

(4) 乘承说。是指相邻两个爻之间的关系。如果阴爻在阳爻上，认为不符合伦常秩序，为“乘刚”，凶。反之如果阴爻在阳爻下为“承”，象征卑下顺承高尚，符合伦常秩序，所以吉。如《巽·彖》“柔皆顺乎刚，是以小亨”句中“柔皆顺乎刚”是指巽卦初六、六四两个阴爻都顺承上面的阳爻。又如《归妹·彖》

“无攸利，柔乘刚也”，是指下卦六三阴爻乘于九二阳爻之上，所以“无攸利”。

总之《彖传》引入爻位说来解释卦名、卦辞，拓宽了卦象、卦爻的喻指范围，也反映了《彖传》作者以爻位及爻之间关系为思考的坐标、切入点，来理性解释易卦的努力。应当指出的是爻位说解卦有时并不是一种方法，而是多种方法的综合运用。

第三，引入刚柔说。以阳卦、阳爻为刚，阴卦、阴爻为柔，刚柔代表的是卦和爻的两种相反的性质。《彖传》中几乎每一卦都运用刚柔的概念来阐释其含义。

第四，引入时的观念。时指时机、时间，引申为社会及人事发展过程中的某一关节点的变化状态及环境状况。《彖传》中“时”字出现有34次之多，并有12卦专以“大矣哉”做结语来强调“时”的重要性。《周易》中每一卦，每一爻都被解释成代表着一定的“时”，与社会人事的具体处境联系起来，这就把卦爻系统看成一个联系着的，有着时间流变的活的系统，其哲学意义进一步加强。

由于《彖传》采用以上的一些新的阐释方式，使《易经》由占筮书向哲学道德义理方面转化前进了一大步，对于自然、社会及人事规律的解释呈现出广延性、扩展性和深度性的特点。下面对其伦理方面的思想简要概括：

第一，以天道论人道，推天道明人事，为人伦寻找形上依据。《彖传》在探求万物的本原时，确立了以天地为万物本原的宇宙观。集中体现在对乾坤两卦的解释上。《乾·彖》：“大战乾元，万物资始，乃统天。”《坤·彖》：“至哉坤元，万物资生，乃顺承天。”乾就是天，元就是开始，资就是依靠，意思是万物借乾元才能开始产生，乾元是天的本性，是“统天”的。坤是地，是顺承天的，万物要借地才能生成。天地是万物的最终本原，二

者缺一不可。所以叫乾“资始”，坤“资生”。《益·彖》有句总结叫“天施地生”很能说明乾坤天地的特性，有天的施予，才有地的生成万物。《咸·彖》“天地感而万物化生”，《归妹·彖》“天地不交而万物不兴”，更进一步说明了天地交感才能生成万物的道理，这些都表明了《彖传》作者对世界本原的看法。牟宗三先生则进一步将其总结为“创生原则和终成原则”^①。《彖传》作者还对天地变化规律进行了探讨，认为“天地之道，恒久不已”（恒），“天地以顺动”（豫），“天道亏盈”，“地道变盈”（谦），论述了天地之道按照一定的“盈亏”、“顺动”规律恒久运动不已的道理，来说明天道的永恒性，及其为人道来源的不可证伪性。《彖传》里文辞的表述有一个基本规律，就是前面讲天道，然后引申出后面对人道的阐发，从而在天道和人道之间建立了有效的类比联系，最根本的是为人道寻找形上的依据。如《颐·彖》：“天地养万物，圣人养贤以及万民。”《观·彖》：“观天之神道，而四时不忒，圣人以神道设教，而天下服矣。”等等。

第二，阐明“时”和“中”的伦理原则。如前所述，《彖传》引入了“时”和“中”的概念来阐释卦理，这就把《易经》进一步与人的处事情境与方式联系起来，表明《易经》不仅仅是表示占筮结果的书，更是教人如何在生活中把握有效的时机和运用适当的原则方法来改变自己命运的书，从而巫术迷信的成分减少，强调人的主观能动作用的思想增多，这反映了思想观念哲学理性化的发展。如《艮·彖》“时止则止，时行则行，动静不失其时，其道光明”，说明了人的行事要依“时”而行的道理，该停止就停止，该行动就行动，只要不失去时机，把握机遇，前途就光明。“时”的观念从孔子开始就被儒家继承和发展，孟子曾称孔

① 牟宗三：《周易哲学讲演录》，华东师范大学出版社2004年版，第12页。

子为“圣之时者”^①。“中”的观念早在《尚书》中就有表达，这里是以二、五爻据卦的中位来阐发“中道”、“中正”的道理。

第三，阐明尚贤、顺天应人的道德教化思想。《彖传》主要是阐发为政者即“君子”要重视道德教化，要善用贤人，要和下层百姓感应相与的道理。《贲·彖》“观乎天文，以察时变；观乎人文，以化成天下。”程颐说：“‘天文’，天之理也”，“‘人文’，人之道也”，“人理之伦序”。^②这是从天道和人道的联系处来说明教化的重要。观察天地日月星辰的情状变化可以知道四时节气的变化；同样，观察人类社会人伦礼俗的秩序变化可以随时教化天下，使老百姓具有高尚的道德品质。还有离（丽）卦也提到“化成天下”，恒卦“天下化成”，等等，都是强调君民感应施行教化的重要。

尚贤、养贤思想体现在以下几卦。《大畜·彖传》：“大畜，刚健笃实辉光，日新其德，刚上而尚贤。能止健，大正也。不家食吉，养贤也。利涉大川，应乎天也。”其中“尚贤”是尊尚贤德，“养贤”是给以俸禄。这是从精神和物质两方面礼遇贤士的体现。另《鼎·彖》“圣人亨以享上帝，而大亨以养圣贤。”《颐·彖》：“天地养万物，圣人养贤及万民。”这些都是谈到养贤的重要性。

顺天应人思想体现在萃、革两卦。

《萃·彖》：萃，聚也。顺以说，刚中而应，故聚也。王假有庙，致孝享也。利见大人亨，聚以正也。用大牲吉，利有攸往，顺天命也。观其所聚，而天地万物之情可见矣。

① 《孟子·万章下》。

② 程颐：《伊川易传》，上海古籍出版社1989年版，第85、86页。

《革·彖》：天地革而四时成，汤武革命，顺乎天而应乎人，革之时大矣哉。

萃卦的“顺天命”，革卦的“顺乎天而应乎人”，综合起来就是顺天应人的思想。这也是反映了由天道谈人道的思维路向。社会要变革，首先要顺应天命，所谓“天命不可违”；其次要看到人心的向背。只有这样才能为政权的合法性找到依据，也才能得到天下人的拥护，这是政治变革应遵循的准则。

以上三点都具有鲜明的儒家思想的特色。比如孔子强调老百姓富裕了之后，就需要进行教化的思想。据《论语》记载，冉有问：“既富矣，又何加焉？”曰：“教之。”^①教化的内容和方法就是德和礼乐。认为“道之以德，齐之以礼，民有耻且格”^②。《孟子·万章下》记载孟子和万章谈到国君如何养贤的思想时孟子说：“悦贤不能举，又不能养也，可谓悦贤乎？”“以君命将之，再拜稽首而受。其后廩人继粟，庖人继肉，不以君命将之。”也就是说国君养贤不应仅仅给予物质方面的礼遇，而应委以重任，养举并重才是真正的养贤。孟子还肯定了汤武革命是顺乎天应乎人的，说“闻诛一夫纣矣，未闻弑君也”^③。这与《彖传》的思想是一致的。

总之，从《彖传》对《易经》的阐释中可以看出哲理性的观点很浓，解释爻位吸取了阴阳观念，融贯了儒家的人文主义思想，形成了解《易》的特色，也体现出《周易》经世致用的功用主义特点。

① 《论语·子路》。

② 《论语·为政》。

③ 《孟子·梁惠王下》。

二 《象传》阐明德性修养

《象传》分为《大象传》和《小象传》，前者主要解释卦名、卦义，不解释卦辞，因《彖传》已解释了。后者主要解释 384 条爻辞。《大象传》与《彖传》相比，不重视用震为动、坎为险等卦德解经，只从取象着眼，也不取爻位说来解释卦名，而只注意内外卦之间的关系。《大象传》阐释卦名卦义的方法是先说上下卦的卦象，再说卦名，再从中引出指导人事方面的道理。仍然是从自然（天道）到人事（人道）的哲理化思维路向。如《谦·象》说：“地中有山，谦。君子以裒多益寡，称物平施。”谦卦上卦为坤为地，下卦为艮为山，所以是地中有山，山在地下之象。山本应比地高，但甘居地下这不是很谦虚吗？这就是古人“观物取象”的直觉性的“象思维”^①，由这一个象引出人事方面的道理，即君子要培养谦虚的品德，减损有余，来增益不足，多方权衡，公平施予。一般解释卦象时是先讲上卦的卦象，后讲下卦的卦象，但也有特例，如《噬嗑·象》：“雷电噬嗑，先王以明罚敕法。”噬嗑下震卦为雷，上离卦为火，为电，是先讲下卦象再讲上卦象。乾坤等八纯卦也有不同。

《大象传》有很明显的重“德”思想，几乎每一卦都在借象来阐发人事道德的义理，体现了《大象传》作者把《易经》由占筮之书变为一部阐明道德修养之书的努力。试举例如下：

明显提到“德”的，按上下经的顺序排列有：

① 王树人认为“象思维”是人类始源性的思维，不同于概念性的逻辑思维，具有整体性的特征，但二者之间不能以高低来区分，各有优长，可以互补。参见其文《中国象思维与西方概念思维》，载《学术研究》2004年第10期。

《坤·象》：地势坤。君子以厚德载物。

《蒙·象》：山下出泉，蒙。君子以果行育德。

《小畜·象》：风行天上，小畜。君子以懿文德。

《否·象》：天地不交，否。君子以俭德辟难，不可荣以禄。

《豫·象》：雷出地奋，豫。先王以作乐崇德，殷荐之上帝，以配祖考。

《蛊·象》：山下有风，蛊。君子以振民育德。

《大畜·象》：天在山中，大畜。君子以多识前言往行，以畜其德。

《坎·象》：水洊至，习坎。君子以常德行，习教事。

《晋·象》：明出地上，晋。君子以自昭明德。

《蹇·象》：山上有水，蹇。君子以反身修德。

《夬·象》：泽上于天，夬。君子以施禄及下，居德则忌。

《升·象》：地中生木，升。君子以顺德，积小以高大。

《渐·象》：山上有木，渐。君子以居贤德善俗。

《节·象》：泽上有水，节。君子以制数度，议德行。

从这些句子来看与“德”相联系的有厚德、育德、懿德、俭德、崇德、畜德、明德、修德、顺德、德行等等，都是从各个方面来谈如何进行道德修养的道理，既要有德性还要有德行，是德性和德行的统一。从与德的组合文字看，也与《尚书》中有关德的论述有承继一致的地方。还有很多没有提到“德”字，但也是在谈道德修养的。如：《咸·象》“君子以虚受人”，《大有·象》“遏恶扬善，顺天修命”，《益·象》“见善则迁，有过则改”，《大壮·象》“非礼勿履”，《损·象》“惩忿窒欲”，

等等。

《小象传》解释爻辞的方法主要是采用爻位说，与《彖传》解经方法类似。有“中位说”、“当位说”、“承乘说”、“有与无与说”等。其句式的特点是先引用爻辞或部分爻辞，然后进行义理方面的发挥，以“也”字结尾。如豫卦六二爻辞是：“介于石，不终日，贞吉。”《象》曰：“不终日，贞吉，以中正也。”没有引用“介于石”一句。又如，噬嗑卦六五爻辞是：“噬干肉，得黄金，贞厉无咎。”《象》曰：“贞厉无咎，得当也。”也未引用前面的话，而是直接对结果进行解释。可见《小象传》作者是根据自己对卦爻辞的理解，有所取舍地阐发自己的见解。其主要根据爻位说，如上述两卦卦爻，一个是六二中爻，阴爻占阴位，所以是“中正”。一个是六五中爻，因处中位，且是五爻尊位，所以结果是“无咎”。“中正”在《小象传》中应被解释为社会伦理道德所应遵循的基本原则。其类似的说法还有中行、中心、中道、中直、正中等，体现了作者对“中”这一伦理原则的重视，与儒家中庸之道一致。《小象传》还常以一卦六爻的爻位为太极点，把从下到上喻为事物及人事发展由低级到高级，由不完善到完善，由潜在到显现到极致的过程，来阐发“亢龙有悔”、“盈不可久”、“物极必反”、“否极泰来”的道理。这反映了作者力图对每一卦六爻间的关系，以及六十四卦之间关系的整体把握和理性认识的努力。如对乾卦六爻的认识，泰卦后是否卦，损卦后是益卦，等等。

总之，《象传》解《易》的特点更接近儒家重视人伦道德的思想，借助易象这一特殊媒介来显发《易经》中的“微言大义”，成为人们借以修身、齐家、治国、平天下的理论依据。后世许多大儒和思想家治《易》的主要目的就是从中获得德性修养与经营世事的智慧启迪。

三 《系辞传》阐发道德的形上学

《系辞传》的内容比较杂而广博，用其中的一句话概括就是：“夫易，广矣大矣”。对《周易》的起源、形成、性质，占筮原理、宇宙观及社会人事等诸多方面都有系统的论述，是《易传》中哲理化程度比较高的一部。其中不乏儒道诸家的思想，从北宋欧阳修在《易童子问》中怀疑其不是圣人所作开始，《系辞传》就是一部颇有争议的作品。今人陈鼓应先生认为它是道家的作品，反映道家的思想^①；吕绍纲先生认为是儒家的作品，属儒不属道^②；余敦康先生则认为是战国末年学术融合的产物，天道观方面显然接受了道家思想，而人道观方面显然是接受了儒家思想，因此是儒道合流的思想作品^③。从《系辞传》所蕴涵的思想内容看，儒道思想的杂糅是事实，所以本书支持儒道合流的观点。

《系辞传》认为：“《易》有圣人之道四焉，以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。”这就是说《周易》能够给人四个方面的行动指导，有道德义理的、有穷神知化的、有制器尚象的、有占筮预测的。关键在于懂得它运用它的人，你需要哪方面的指导，它就能给你以智慧启发。因此，古人对于《周易》的评价很高，认为“易与天地准”，“易道广大，无所不包”，认为它是智慧之书，是道德义理之书，是指导人生的宝典，任何人都要好好地学习研究它，为生命、生存困境作有效的决策。虽然有夸大溢美之嫌，但从《周易》一书对中国文化

① 参见陈鼓应《易传与道家思想》，三联书店1996年版。

② 参见吕绍纲《〈周易〉的哲学精神：吕绍纲易学文选》，上海古籍出版社2005年版。

③ 参见余敦康《易学今昔》，广西师范大学出版社2005年版。

的客观影响看，其评价是有一定道理的。下面简要概括一下其道德义理方面的思想。

（一）道德形上学

《系辞传》对“道”的哲学内涵进一步抽象和提升，引入了阴阳观念来阐释“道”，认为“道”是阴阳矛盾对立运动的规律。尽管《彖传》解释爻位用了阴阳观念，但阴阳概念对举使用在《彖传》中只有泰否两卦，阴代表坤卦，阳代表乾卦。在《象传》中只有乾坤两卦的初爻使用，阳代表乾初爻，阴代表坤初爻，代表两种爻象，还不具备抽象的哲学意义。《系辞传》引入后，阴阳观念成为道的两个主要构成元素，是人们认识世界运动规律的主要图式，因而具有普遍的意义。《系辞传》以“道”来阐释道德的来源：

一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。仁者见之谓之仁，知者见之谓之知，百姓日用而不知，故君子之道鲜矣。

意思是阴阳的矛盾运动变化就是“道”，能承继天道阴阳变化、生生不已的德性就是人的善行，成就天道的德性就是人的本性。宇宙的大化流衍，并不是纯粹的物质运动，而是充满着生命律动的德性世界，价值意义世界，人效法天道就能成就善行，这就是“仁”。人性与天道同体，人效法天道就能够成为有德的君子、圣人。这里，“道”摆脱了道家虚玄的特点，它是“有物有则”的，既是万物的本原，又是一切价值的本原。肯认人伦道德本原于“道”，就为世俗人文奠定了终极信仰的基础。

（二）重德思想

《系辞传》认为《周易》是一部崇德广业的书。“德”和

“业”是人生所追求的目标，而德性的培养是事业兴盛的关键和根本。

《易》其至矣乎！夫《易》，圣人之所以崇德而广业也。知崇礼卑，崇效天，卑法地，天地设位而易行乎其中矣。成性存存，道义之门。

意思是《周易》是圣人用来尊崇其道德而兴盛其事业的书。智慧贵在崇高，礼节贵在谦卑，崇高要效法天道，谦卑要效法地道，天高地卑的位置是设定好的，而《周易》的阴阳变化的道理也就运行于其中了。运用《易》所揭示的道理来完善自己的德性，涵养扩充，就能找到通向道和义的门户。而对于什么是“大德”，什么是“大业”，又有进一步的阐释：

显诸仁，藏诸用。鼓万物而不与圣人同忧。盛德大业至矣哉！富有之谓大业，日新之谓盛德。

天地之道显现于化育万物的仁德之中，但却潜藏自己的功用，自然无为。这与圣人忧民有所作为不同，因此是更大的德业。人如果效法天地之道，能涵养万物就是宏大的事业，能每天不断增益更新善行就是盛大的德行。这里还是揭示要用《易》的道理来修养德性，兴盛事业。

《系辞下》第七章还对履、谦、复、恒、损、益、困、井、巽九个卦的道德义理进行三次的反复陈述，阐发了德性修养的基本模型，又称“三陈九德”。

《易》之兴也，其于中古乎？作《易》者，其有忧患乎？

是故履，德之基也；谦，德之柄也；复，德之本也；恒，德之固也；损，德之修也；益，德之裕也；困，德之辨也；井，德之地也；巽，德之制也。

履，和而至；谦，尊而光；复，小而辨于物；恒，杂而不厌；损，先难而后易；益，长裕而不设；困，穷而通；井，居其所而迁；巽，称而隐。

履以和行，谦以制礼，复以自知，恒以一德，损以远害，益以兴利，困以寡怨，井以辨义，巽以行权。

这里只先引出，不作解释，详解见本书第三章。为什么单取这九卦，不得而知，《系辞传》作者没有作解释。但据金春峰先生考察，帛书《易之义》中类似陈述的卦例还有很多，因此是作者从“说《易》经师对《易》所作众多之解说中摘录整理加工而来”^①。也就是说这种反复陈述卦的道德含义的形式在当时是解经的主要方法，《系辞传》作者选取几个主要的卦作为范例。

这种句式还见于《左传》，如：“忠，德之正也；信，德之固也；卑让，德之基也。”^②说明了春秋时期对“德”的重视和对其含义的多方面阐释。显然《系辞传》的重德思想是与其一脉相承的。

为阐释道德义理，给人读《易》以方法上的指导，《系辞传》还专提出了中孚、同人等十八个卦的其中一爻，以“子曰”的形式进行道德义理的阐释。

① 金春峰：《〈周易〉经传梳理与郭店楚简思想新释》，中国言实出版社2004版。第90页。

② 《左传·文公元年》。

四 《文言》、《说卦》、《序卦》的特点

《文言》主要是以“德”为中心来阐释乾坤两卦。《乾·文言》以“德”的观念为核心，强调进德修业，将乾卦辞“元亨利贞”解释为仁礼义贞“四德”：

元者善之长也，亨者嘉之会也，利者义之和也，贞者事之干也。君子体仁足以长人，嘉会足以合礼，利物足以和义，贞固足以干事。君子行此四德者，故曰乾元亨利贞。

以“龙德”为喻，从初爻辞开始依次阐明不同的情境下君子的修德。初爻“龙德而隐”，二爻“见龙在田”，三爻“终日乾乾”，四爻“或跃在渊”，五爻“飞龙在天”，上爻“亢龙有悔”。乾主要表现为“刚”德，坤表现“柔”德。

《坤·文言》：“坤道其顺乎，承天而时行。”概括了坤德是柔顺。初爻“履霜 坚冰至”，二爻“直方大”，三爻“含章”，四爻“括囊”，五爻“黄中通理”，上爻“龙战于野”，都是从柔顺的角度阐发坤为阴、为臣、为民等应谦卑处下顺承乾阳刚的德性。

《说卦》提出了三个主要命题。“和顺于道德而理于义”，“穷理尽性以至于命”，“将以顺性命之理”。第一个命题是说圣人作《易》，画爻成卦，主要目的是要阐发其中蕴涵的道德义理思想。第二、第三个命题是说《易》的功用是帮助人们穷物之理，尽人之性，最后达到天命。这三个命题是《周易》伦理思想的纲领。

《序卦》则说明了礼仪产生的原因与顺序：“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父

子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错。”

总之，《易传》各自都有自己的特点，都从不同的侧面来阐发了《易经》的道德意蕴，因此是名副其实的哲理著作。

第二章

《周易》的道德形上学

《周易》这部书在经过《易传》的阐释后，成为一部道德义理之书。《易传》各篇虽然成书年代与作者不一，但是其中所贯穿的思想纲领却是一致的，《系辞传》说：“夫《易》，圣人所以崇德而广业也。”这揭示了作《易》的目的是要崇尚道德，并扩展自己的事业，德行是事业发展的基础，事业的发展是德行的结果。这既不同于道义论只讲道德律令，也不同于功利论只讲结果，而是两者的有机结合。如果把《周易》这部书的思想作整体的考察，就能明显感受到通贯其中的德性伦理思想有一条主线和纲领，那就是《说卦》总结的“昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理”，“和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命”。要和顺于人性与天命之理，人性表现为仁义道德，天命是人性的形上根源，天命可知但不可改，因此要穷尽这些事理，充分完善自己的人性达到与天命一致。这就是一条以修德为主以求上达天命的路线，在这一点上与儒家的德性伦理思想是相通的，因此是通贯天人、物我的命题，是“天人合一”思想的表达。然而所不同的是《易传》在阐释建构自己的道德形上学的时候，引进了道家的自然哲学思想，以“道”为最高的形上依据，又吸收了春秋时期的阴阳哲学思想，以阴阳概念来阐发《易》卦的两个最基本符号

的意蕴，“一阴一阳之谓道”，“道”就是阴阳的相互对待运动规律。这样《周易》的道德哲学就在儒家道德形上依据的“天”中融入了阴阳运动的客观规律，使“天”既具有了主观的道德人格，又具有了客观的本质属性，从而使道德的形上依据具有了主客观相统一的属性，人通过“继善成性”达到与天合一。因此，《易传》在阐释各卦的时候有一个很明显的特点是先言天道，再言人道，“推天道以明人事”，这给“人为什么要有道德，道德的形上依据是什么？”这一道德哲学命题一个较为圆满的答案。本章从探讨《易》卦符号开始，对建构《周易》的道德哲学基础的阴阳哲学、天人观、人性论作一系统论述。

第一节 《易》德符号论

《周易》与其他经书相比最为明显不同的特征是它有两个系统：一个是卦爻符号系统，另一个是语言解释系统。谈《周易》不能不知道卦象。史载晋国重臣韩宣子到鲁国访问，见了《易象》与鲁《春秋》，不由得感叹：“周礼尽在鲁矣。”^①《易象》指的就是《周易》，足见象在《周易》一书中的重要性。《系辞传》说：“《易》者，象也。象也者，像也”，“圣人立象以尽意”。也就是说圣人作《易》是通过设立卦象来模拟物象，通过象征类比的手法表达对世界事物乃至其运动规律的认识。《周易》本是卜筮之书，卦爻符号系统以及语言解释系统的建立使得其占筮脱离了原始的直观而具有了逻辑理性化的意义。解释者在卦爻系统和语言解释系统之间努力寻找意义的关联，这就是义理化解《易》

^① 《左传·昭公二年》。

的思维过程，也就是占卜哲理化的过程。成中英先生认为：“正是通过符号化、概念化、义理化多重方式，占卜获得其本体论基础及多重规定性，并使占卜的原始宇宙观转化为本体论的宇宙观。”“除逻辑化演进外，其中还包含了道德意义、人生价值、文化创造的意义。”^① 占卜的符号化就是卦象和卦象系统的建立，因此从道德形上学方面探讨符号系统及其价值意义关联是必要的事情。

一 卦象与修身立德

卦象的形成依据《系辞传》的说法主要有两种。一种是通过筮法形成卦：

大衍之数五十，其用四十有九。分而为二以象两，挂一以象三，揲之以四以象四时，归奇于扚以象闰，五岁再闰，故再扚而后挂。天一地二，天三地四，天五地六，天七地八，天九地十。天数五，地数五，五位相得而各有合。天数二十有五，地数三十，凡天地之数五十有五。此所以成变化而行鬼神也。

《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。

这两段话说明了筮占操作的规则和方法，以及卦象产生的过程。通过揲蓍获得数，通过数获得卦，用数来推演宇宙万物的形成，加上义理解卦，就是所谓的象、数、理、占。“太极”有两种解释，一是指五十根筮策中去一不用之数，二是指四十九根未分之

^① 成中英：《创造和谐》，上海文艺出版社2002年版，第305页。

策数，都象征宇宙混沌之未分，也称“太一”，“两仪”即将筮策随手分为两部分，象征阴阳，“四象”是通过揲筮程序得出的九、六、七、八四个筮数。七为少阳，九为老阳，八为少阴，六为老阴。其中九、七为奇数画为阳爻，六、八为偶数画为阴爻。这样经过三次筮数就会得到一个单卦。依据上述筮数方法，经过“十八变”就会生成一个六爻卦，因而六十四卦是由策数演变而来的。“古人将以蓍求卦的过程理论化，认为从太极到八卦也是一个生化的过程或分化的过程，从而提出一套关于宇宙形成的理论，这就从筮法中产生了哲学。”^①

还有一种说法，认为“八卦成列，象在其中矣；因而重之，爻在其中矣”。这说明了六十四卦是八卦两两重叠而形成的。《系辞传》中对于八个经卦起源的论述：

古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则取法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。

这说明了卦象是圣人在对天地万物仰观俯察的过程中根据天地山川形貌、花鸟虫鱼兽等物象所体悟的基础上仿效其象而制作的，是圣人沟通天地的认识途径和方法。

圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断吉凶，是故谓之爻。

^① 廖名春：《〈周易〉经传十五讲》，北京大学出版社2004年版，第42—43页。

对于纷繁复杂的万象，圣人通过“观物取象”画出八个经卦，然后用八个经卦重叠组合成八八六十四卦来模拟、类比天下所有的事物，并洞察其中的变化，用爻的阴阳刚柔互变来模拟事物的变化，并在爻象下系之以文辞，揭示卦象所喻示的吉凶。所谓“天垂象，见吉凶，圣人象之”。

《系辞传》对于八卦和六十四卦的形成说法不一，可以说明两点：一是《系辞传》并非一人所作，乃杂取诸家之说编纂而成。二是编纂者把不同的甚至矛盾的说法编纂在同一个传里，目的是说明“数”和“象”都是《易经》所具有的特征。前者是以“数”来说明卦的形成，后者是从“象”的角度来说明卦的形成，都有一定的道理。

象是《易经》的一大特色，用象来表达语言所无法穷尽的事物，是古人的一大发明，《系辞传》说：“子曰：‘书不尽言，言不尽意。’然则圣人之意其不可见乎？子曰：‘圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言。’”因为语言是有局限性的，它不能完美地表达言说者的真实意图，在不能完全表达真实意图的时候，象可能是最好的解释，它可以模糊其外延，也可以无限扩大其内涵。而且在文字未发明前，一些表意的符号或象就已经被古人用来表达自己的内心世界与对外界的认知。因此，在《易经》里象是比辞更为根本的方面，只要是语言不能穷尽意思的地方，象就能替代语言进行交流。

根据《说卦》：“天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射，八卦相错。”可知八卦的基本取象为：

乾为天，坤为地，震为雷，巽为风，坎为水，离为火，艮为山，兑为泽。

而每一卦的卦德即主要的性质象征为：“乾，健也。坤，顺也。震，动也。巽，入也。坎，陷也。离，丽也。艮，止也。

兑，说也。”可用下表来表示：

卦名	乾	坤	震	巽	坎	离	艮	兑
卦符	☰	☷	☳	☴	☵	☲	☶	☱
卦象	天	地	雷	风	水	火	山	泽
卦德	健	顺	动	入	陷	丽	止	说

因乾是三个阳爻，纯阳卦，基本取象为天，其卦德象征为刚健。坤三个阴爻，纯阴卦，基本取象为地，卦德为顺。震一阳在下，象征阳气在地下发动，所以基本取象为雷，卦德为动。巽，一阴在下，向上侵入二阳之象，象征风无孔不入，所以取象为风，卦德为入。坎一阳在中，象征水的流动，所以取象为水，但水大为患，所以卦德为陷，引申为“险”。离一阴在中，象征火燃烧时中间空虚，所以取象为火，火光明亮，所以卦德为丽。艮一阳在上，象山很高，取象为山，山静止不动，又一阳在外阻隔两阴，故卦德为止。兑一阴在上，象地上有坑洼，故取象为泽，泽水可以滋润禾苗，灌溉田地，与坎水为患不同，故卦德为悦。说通“悦”。从上可以看出古人“观物取象”作卦还是有一定的规律的，而且象主要是借来表达一定的意义。《说卦》中还列举了八个卦的其他象征物，如乾还可以为圆，为君，为父，为玉，为金，为寒，为冰，为大赤，为良马，为老马，为瘠马，为驳马，为木果等，这是进一步从乾卦的形状、性情、质地、颜色等方面来拓展其象征的范围和意义。但是后来由于汉人治《易》太拘泥于象数，有很多附会之说，所以才有王弼的扫象言义，主张得象忘言，得意忘象。

客观地看，《易经》的卦爻辞都与卦象有一定的联系。《系辞传》所谓：“圣人设卦观象，系辞焉而明吉凶”，“八卦以象告，爻象以情言”。也就是说八卦的象是最根本的判断吉凶的依据。然后才是爻辞、彖辞等来解说具体事情的情况。从《左传》、《国语》的占筮例子可以看出，除了以道德义理来解易外，卦象的解释也是最根本的。即取象与取义相贯通。刘大钧教授通过研究认为古人“观象系辞”的说法还是有一定的依据，既不可全弃，也不可全取，今天讲解《周易》经文时，应当以训诂为主，但也要参考经文中能看出的象。^① 笔者认为这一观点是比较客观和中允的。

所以要读懂《易经》，对卦爻符号进行“象”的解释必不可少。对卦象的解释，《易传》各篇各有所侧重。在《大象传》中特别侧重于从上下两卦所代表的自然物象的关系比类中引申出君子修身立德等伦理思想。如：

《乾·大象》：天行健，君子以自强不息。

《坤·大象》：地势坤，君子以厚德载物。

《升·大象》：地中升木，升。君子以慎德，积小以高大。

这是很明显的类比思维，即在思维过程中以具体物象去表达一定的道理，这就是取象寓理，相当于诗歌中的比兴手法。有人说它是“形象思维”^②，是一种创造性的思维模式，又可称取类思

① 刘大钧：《周易概论》，齐鲁书社1988年版，第42页。

② 罗炽、刘泽亮：《易文化传统与民族思维方式》，武汉出版社1994年版，第31页。

维。还有人说它是一种“类化意象”，是《易经》作者认识世界的方式^①。亦有人说它是“象思维”^②，不同于西方概念性的逻辑思维。因古人抽象逻辑思维还不发达，不可能像今人一样通过概念、判断、推理的方式来把握和认识世界，只能通过“象”的思维来直观地把握，并在此一事物与他一事物之间建立形象性、象征性的联系。这一联系尽管很直观、生动和形象，但由于缺乏概念等的抽象、逻辑的推理，因此在现代人看来是模糊、不精确的，甚至是牵强附会的。然而我们并不能因此否定古人认知世界的尝试，实际上中国古代人以这种直观形象的思维从自然界和社会生活经验中获得的智慧启迪有些方面今天仍然具有现实意义。我们应该看到，《易经》的作者试图从卦象系统所象征的自然物象和卦德中寻找出与生活世界的某种必然联系，揭示出其中隐含的政治、伦理等方面的修身、齐家、治国、平天下之道，这实际上是从高于生活层面来寻求人事依据的努力，是本体论的求索。

二 爻位与道德含义

由八卦而形成六十四卦，这六十四卦就是《易经》作者用来模拟六十四种事物的发展状态，作为指导人生行动的法则。每一卦又由六个爻组成，每一个爻又代表不同的时位、境况，明确标示行动的吉、凶、悔、吝等结果。《系辞传》谓：

圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故

① 孙熙国：《先秦哲学的意蕴：中国哲学早期重要概念研究》，华夏出版社2006年版，第179页。

② 王树人：《中国象思维与西方概念思维》，载《学术研究》2004年第10期。

谓之象。圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻。

圣人仰观俯察，观物取象，画卦来模拟象征世界的万事万物。又观察到天地每时每刻都在运动变化的情状，又以爻的变化来仿效模拟它，所以《系辞传》说“爻也者，效天下之动者也”。天下之动是一个什么样的状态呢？“天下之动，贞夫一者也”，贞是正固的意思，天下一切运动变化，都是守持正固贞一的正道，都是遵循着一定的规律的。因此，爻要向我们揭示的就是要恪守正道、坚贞不二的道理。恪守正道，这是一个很高的伦理要求，人生天地之间，与天地并称为“三才”，人只有效法“贞一”之道，才能遇吉更吉，逢凶化吉。否则即使占筮遇到吉卦吉辞其结果也会是凶。所以《易》是教人以寡过之书的，寡过的方法就是要修身律己，减少错误，用的就是《易经》所揭示的道理。《系辞传》说：

是故君子所居而安者，《易》之序也；所乐而玩者，爻之辞也。是故君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占，是以自天佑之，吉无不利。

“观象玩辞”，“观变玩占”，用的是“玩”字，并非玩乐，游戏，而是说要沈潜体味，细细揣摩其中的道理，来指导自己的人生实践。“‘居而安’者，以身验之；‘乐而玩’者，以心体之，在平时则为观象玩辞之功，在临事则为观变玩占之用”^①，学《易》与用《易》结合，则“自天佑之，吉无不利”。

① 李光地：《周易折中》，九州出版社2002年版，第781页。

《易》还是强调变化和“时”的书，这也体现在爻的变化上。《系辞传》说：“爻者，言乎变者也。”王弼在《明卦适变通爻》中说：“夫卦者，时也。爻者，适时之变者也。”卦反映事物发展的某个时间状态，而爻就是在这一时间状态下，以适时变化来体现事物的发展过程。“刚柔相推而生变化”，“变化者，进退之象也”，刚健的阳爻和柔顺的阴爻上下往来、进退相推移，形成了各种变化的样态。把六十四卦理解为六十四个“时”的存在状态，又把三百八十四爻每一爻理解为在此存在状态下的某一变化状态，这种引入“时”的观念解释卦的方法，就使六十四卦、三百八十四爻形成了一个时间变化的脉络，把它比喻为人的生命生存状态的时间流，在每一时间点上用《易》的指导来行事，这样占筮就变为了面临具体情境的理性的决策指导，无疑在茫然无助的时候对决疑解难具有一定的启发作用。再与“易不占险，筮必配德”思想相结合，则其中的迷信虚妄的成分大大减少，只要占筮者理性地认识占筮活动，《周易》就可完全变成指导人生的充满德性智慧的哲理书，这也是历代大思想家重视研究《周易》的原因，也是《周易》经久不衰的魅力所在。

在《易》卦中，从初爻到上爻所昭示的人生道理不同，不同的位置表达不同的意涵。《乾·彖》说：“大明终始，六位时成”，不同的爻因“时”而成，从初往上，所代表的是事物由低级到高级的发展状态，所以有不同的含义，而君子要效法它，以它为行动的依据。以《乾》卦为例：初九：“潜龙勿用”，象征事物处于发展的初始阶段，是积蓄力量的阶段，因此君子要“潜隐”。九二：“见龙在田”，事物发展由隐到显的阶段，君子可以有所显露。九三：“君子终日乾乾，夕惕

若厉”^①，三爻处下卦之极，上卦之下，往上发展还有许多阻隔，方向还未明了，居忧危之地，所以君子白天黑夜都要保持谨慎忧惕之心，才能免遭灾咎。九四：“或跃在渊”，处上卦下位，事物发展到了新阶段，像龙一样可以飞跃而上，但是仍有跌下来的可能，所以这时候不要急躁冒进，还要瞻前顾后，修德待时而动。九五：“飞龙在天”，处上卦中位象征事物的发展已到了鼎盛阶段，君子大有作为功成名就了。上九：“亢龙有悔”，事物发展到了极点，物极必反，这时候如果还要逞强而进就会有悔过了。所以这时候君子要做的是如何持盈保泰，因时而退。就像一个人到了晚年还不顾自然规律，要强力做年轻人所做的事，这就是不懂得事物发展的规律，必定会有灾祸发生。一个人要懂得这些道理，是与其德性修养分不开的，因此《乾·文言》盛赞“大人”^②的道德境界：

夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶，先天而天弗违，后天而奉天时。天且弗违，而况于人乎？况于鬼神乎？

大人的德性和天地一样宏大博厚，他的智慧和日月一样光明，他的行为进退有据，像四时更替一样有秩序和规律，他像鬼神一样洞幽察微，赏善罚恶。他如果先于天地而行动，天地也不会违背

① 此句廖名春先生引帛书等文字为证，认为旧说解为“君子白天晚上都要保持忧惕谨慎之心”有误读，应是“君子白天勤勉精进，晚上则因时而息”（“夙兴夜寐”）的意思。见其著《〈周易〉经传与易学史新论》，齐鲁出版社2001年版，第3—8页。本书认为联系全卦六爻，从爻位看，三爻处下卦之极，上卦之下，居忧危之地，旧说以此为据有一定道理，所以仍取旧说。

② 《易经》中的“大人”、“君子”、“王”、“后”等都喻指道德和地位较高的人，并非一定是指国君。

他；如果后于天地而行动，也能奉天守时。天都不能违背他，何况人呢？何况“鬼神”^①呢？这里盛赞大人君子的德性、智慧和行动等都能与天地运行的规律相合，这是预设了天地的规律即宇宙自然规律是人事行动的最高依据，是推天道以明人事。

《系辞传》还对各爻位的性质及与人事比附的吉凶做了分析：

六爻相杂，唯其时物也。其初难知，其上易知，本末也。

若夫杂物撰德，辨是与非，则非中爻不备。

二与四同功而异位，其善不同；二多誉，四多惧，近也。

三与五同功而异位，三多凶，五多功，贵贱之等也。

六爻刚柔相互错杂，反映的是一定时态下的阴阳物象。初爻代表事物发展的开始阶段，所以难以全面地了解它。上爻代表事物的终结阶段，所以最容易了解。但是如果要错杂各种物象并描述它们的德性，辨别正确与否，则要依靠中间的四个爻了。二爻和四爻都有阴柔的功能，但它们在卦中所处的位置不同，因而其代表的德性也不同。二爻因处下卦中位，所以多美誉，而四爻因靠近五爻君位，进退两难，所以常多戒惧，古有“伴君如伴虎”之说表达的就是这个意思。而三爻和五爻虽然都是阳爻，但由于位置不同，三爻处下卦之极位，所以凶；五爻处上卦的中位，是六爻

① “鬼神”的理解并不能以实有的解释，而是古人对于神妙莫测的自然造化之功的象征性说法，如“阴阳不测之谓神”，指神妙莫测的境界，后世哲学家多以阴阳之变、气之往来屈伸解释“鬼神”。不能见“鬼”、“神”二字就以唯心主义的观点机械去理解。《周易折中》引程传：“‘鬼神’，造化之迹”也。见《周易折中》，九州出版社2002年版，第914页。

中的最尊位，俗说“九五之尊”指的就是这一爻，所以多有功劳建树。这是由于爻位的贵贱不同引起的。由于不同的爻位就会有不同的吉凶结果，所以《易》就会特别告诫人们居于凶位或不正之位时要修养德性，以待时机成熟时再行动。如《乾·文言》对于九四爻“或跃在渊，无咎”的解释是“君子进德修业，欲及时也，故无咎”。不论处何境地，君子只要能在进德修业上下工夫，就能无咎。

对于六爻的变化，《系辞传》还进一步做了哲学阐释与理论提升：

六爻之动，三极之道也。

《易》之为书也，广大悉备。有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三才而两之，故六。六者非它也，三才之道也。

六爻的运动变化，可概括为“三极”之道。“三极”，韩康伯注：“三才也”。孔颖达疏：“天地人三才，至极之道。”^① 六十四卦，每卦六爻，上两爻为天爻，代表天道，下两爻为地爻，代表地道，中间两爻为人爻，代表人道，统称“三才之道”。还有人从现代时空观分析认为：“‘三极’：‘时间’为一极，‘空间’为一极，‘人间’为一极”，“就绝对时间、绝对空间和绝对人间而言，称为‘三极’。就相对的天道、地道和人间而言，称为‘三才’。”^② 其说亦可参考。

而《说卦》将“三才”之道又做了道德哲学命题的概括：

① 孔颖达：《周易正义》，九州出版社 2004 年版，第 594 页。

② 唐华：《易经变化原理》，上海社会科学院出版社 1993 年版，第 89 页。

昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理。是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。兼三才而两之，故《易》六画而成卦。分阴分阳，迭用柔刚，故《易》六位而成章。

圣人作《易》的目的是“顺性命之理”，而“性命之理”，表现的是阴阳、刚柔、仁义。吴澄说：“性之理，谓人之道也，命之理，谓天地之道也，天之气有阴阳，地之质有柔刚，人之德有仁义，道则主宰其气质而为是德者也。”^① 揭示了性命之理的内涵，因天命而有人性，人性之善来源于天命，《易》的目的就是要把这两者之间的关系揭示出来，给人们提供行事的参考。余敦康先生认为“将以顺性命之理”和《说卦》中另两个命题“和顺于道德而理于义”、“穷理尽性以至于命”，这三个命题如果能对其哲学意蕴全面准确理解的话，就能把握住《周易》伦理思想的总纲。^② 从《周易》所蕴涵的人生哲理看这一说法是正确的，《周易》的卦爻象揭示的都是修身立德的道理。

三 卦序与人伦喻指

《周易》六十四卦的排列是有规律的。但由于《序卦》作者试图从逻辑因果的必然性来说明六十四卦之间的关系，解说时有牵强附会的嫌疑，又忽略了卦象的因素，所以聚讼颇多。韩康伯说：“《序卦》之所明，非《易》之蕴也。盖因卦之次，托象以明义。”“斯盖守文而不求义，失之远矣。”^③ 也就是说《序卦》作

① 李光地：《周易折中》，九州出版社 2002 年版，第 933 页。

② 余敦康：《易学今昔》，广西师范大学出版社 2005 年版，第 98 页。

③ 孔颖达：《周易正义》，九州出版社 2004 年版，第 738、743 页。

者牵强所说的道理，并没有阐发《易》的精义，六十四卦的次序，是以卦象来表明其义理的。孔颖达考察六十四卦的卦变规律，认为都是遵循“二二相耦，非覆即变”^①的规则。“二二相耦”，就是两个卦为一对，如乾坤、屯蒙等，一共三十二对。“覆”就是卦体颠倒后成另一卦，如屯倒过来就是蒙。“变”就是两卦阴阳互变，正好相反，如乾与坤，从卦象的变化来看，卦序的结构确实是很严密和有规律的。针对宋人欧阳修等怀疑《序卦》非圣人之作，明朝来知德有一个评论：

宋儒不知象，就说《序卦》非圣人之书，又说非圣人之蕴，非圣人之精，殊不知《序卦》非为理设，乃为象设也。^②

这也是从象的角度来评论宋儒只知义理而不知象，从而不懂得《序卦》的深意。说明即使《序卦》作者文字解说有牵强的地方，但是六十四卦的排序从象的角度看其逻辑次序是不容怀疑的。

《序卦》作者在解说卦序时的句式大都是以“受之以”来表示前后卦之间的关系。如：“恒者，久也。物不可以久居其所，故受之以遁。”高亨先生认为：“《序卦》释乾、坤、咸、震四卦以卦象为据，释其他诸卦皆以卦名为据，或合乎经意，或不合经意。”^③这就是说《序卦》作者为了使上下卦能在义理上有逻辑联系，对卦的义理进行了比附和发挥。李镜池先生也指出了解说

① 同上书，第738页。

② 来知德：《周易集注》，九州出版社2004年版，第717页。

③ 高亨：《周易大传今注》，齐鲁书社1979年版，第642页。

中存在的问题。如，对于晋卦和渐卦的解释：“晋者，进也，进必有所伤，故受之以明夷。”“渐者，进也，进必有所归，故受之以归妹。”李先生指出了其间的疑问，晋和渐都解作“进”，为什么一个“有所伤”，而一个却是“有所归”，结论只能是为了迁就明夷和归妹两卦的卦义。^①然而，尽管其中解释不乏牵强附会之处，我们仍应看到《序卦》作者试图将卦序逻辑化和哲理化的努力，对于其中所表现出的哲学思想也不能忽视，其中的解说有“古朴而简单之辩证法因素”，“客观事物总是运动变化，有时向正面发展，有时向反面转化”^②。如“解者，缓也。缓必有所失，故受之以损。损而不已必益，故受之以益”，解释了损益盈虚变化的道理。

通行本的卦序是上经从乾坤开始，终于坎离，下经从咸恒开始，终于既济与未济，由于《序卦》文字较多，此处略选与论题有关的几段加以解说：

有天地，然后万物生焉。

物畜然后有礼，故受之以履。

有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错。夫妇之道不可以不久也，故受之以恒。恒者，久也。

有过物者必济，故受之以既济。物不可穷也，故受之以未济终焉。

① 李镜池：《周易探源》，中华书局1978年版，第322页。

② 高亨：《周易大传今注》，齐鲁书社1979年版，第642页。

“有天地，然后万物生焉”，既标明乾坤为卦首，又表明了万物所由来，也与《彖传》揭示的“天施地生”的宇宙观一致。“物畜然后有礼，故受之以履”，解释了“礼”的起源和作用，物质生活富裕了，还要以礼义来调节人际关系，人生有饮食男女，各种利益纷争，诸多欲望，为避免争讼，必须要有“礼”来调节。《荀子·礼论》篇说：“礼起于何也？曰：人生而有欲，欲而不得，则不能无求；求而无度量分界，则不能不争；争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故制礼义以分之……故，礼者，养也。”可以看出《序卦》思想与荀子思想一致之处，也反映了《序卦》思想的儒家特色。

“有天地然后有万物，有万物然后有男女，……夫妇之道不可以不久也，故受之以恒。恒者，久也。”这一大段是在阐释人伦开端于夫妇之道，有了夫妇就有父子之亲，有父子之亲，就有君臣之义，有君臣之义就有尊卑等级秩序，也就是礼义有所措置了。这是由家而推国，由家及国，是古代“家国一体”宗法制度的反映。也反映了古代十分重视家庭伦理，可以看出家庭伦理的源头。《易经》下经以咸卦开头，咸卦上为兑为少女为阴柔，下卦为艮为少男为阳刚。女在前，男在后，为男追女之象。女在上，男在下，是“男下女”之象，本来古代家庭是男尊女卑，而这刚好相反，反映了夫妇之道，以礼为重。又兑为泽，艮为山，山泽通气，互为感应，象征夫妇之间心心相印。《彖传》也对此进行了阐发：

咸，感也。柔上而刚下，二气感应以相与。止而说，男下女，是以“亨利贞，取女吉”也。天地感而万物化生，圣人感人心而天下和平。观其所感，而天地万物之情可见矣。

盈天地之间是阴阳二气，只有阴阳二气交感，才能化生万物。夫妇间只有交相感应才能生儿育女，而圣人只有感化人心才能使天下和顺昌平。作者感慨地说：“观其所感，而天地万物之情可见矣。”只要懂得了“感”的道理，天下万事万物的性情就可以明白了。《荀子·大略》篇也说：“《易》之咸，见夫妇。夫妇之道，不可不正也，君臣父子之本也。”咸卦体现了夫妇之道，夫妇之道是“根本”，所以夫妇之道不能不恒久存在，故咸卦后是恒卦，阐明恒久之道。

李鼎祚《周易集解》中引干宝的论述对卦序的伦理意涵有较精当的阐发，兹引如下：

此详言人道三纲六纪有自来也，人有男女阴阳之性，则自然有夫妇配合之道，有夫妇配合之道，则自然有刚柔尊卑之义。阴阳化生，血体相传，则自然有父子之亲，以父立君，以子资臣则必有君臣之位，有君臣之位，故有上下之序，有上下之位，则必礼以定其体，义以制其宜，明先王制作，盖取之于情者也。上经始于乾坤，有生之本也；下经始于咸恒，人道之首也。《易》之兴也，当殷之末世，有妲己之祸，当周之盛德，有三母之功，以言天不地不生，夫不妇不成，相须之至，王教之端，故《诗》以关雎为国风之始，而《易》于咸恒，备论礼义所由生也。^①

这段话揭示了礼义所由生的原因，其中“上经始于乾坤，有生之本也；下经始于咸恒，人道之首也”，是从天道与人道的角度来

^① 李鼎祚：《周易集解》，中国书店1984年版，第434—435页。标点为作者加。

说明卦序这样排列的理由，包含了推天道以明人事，人道始于天道的意义。程颐说：“《乾》、《坤》天地之道，阴阳之本，故为上篇之首”，“《咸》、《恒》夫妇之道，生育之本，故为下篇之首”。^①也就是说天地是生育万物的，这是最根本的，所以为上经的开头，而夫妇是人道的根本，所以是下经的开头。而陈梦雷则进一步认为天道中含人道，人道中含天道，“《上经》以天道为主，具人道于其中”，“《下经》以人道为主，具天道于其内”。^②这就揭示了《易》中“天人合一”的理念，卦序安排的规律及其所表达的人伦秩序的原理。

《易纬·乾凿度》记录了一段借孔子之口的言论，将八卦及其秩序比附于仁义礼智信五德，并说明了其中的道理：

八卦之序成立，则五气变形。故人生而应八卦之体，得五气，以为五常，仁、义、礼、智、信是也。夫万物始出于震，震，东方之卦也，阳气始生，受形之道也，故东方为仁。成于离，离，南方之卦也，阳得正于上。阴得正于下，尊卑之象定，礼之序也，故南方为礼。入于兑，西方之卦也，阴用事，而万物得其宜，义之理也，故西方为义。渐次于坎，坎，北方之卦也，阴气形盛，阳气含闭，信之类也，故北方为信。夫四方之义，皆统于中央，故乾、坤、艮、巽，位在四维，中央所以绳四方行也，智之决也，故中央为智。故道兴于仁，立于礼，理于义、定于信，成于智。五者道德之分，天人之际也。圣人所以通天意，理人伦，而明至

① 李光地：《周易折中》，九州出版社2002年版，第966页。

② 陈梦雷：《周易浅述》，九州出版社2004年版，第461页。

道也。昔者圣人因阴阳，定消息，立乾坤，以统天地也。”^①

这断话虽然是伪托之作，但也从侧面反映了古人对八卦符号的人文性认识，试图从中找出能指导人事的道理和规律，也说明了八卦及六十四卦符号系统是古人认识世界的重要形式。

总之，易卦符号在古人那里实际上包含了两个方面的含义：一是知识论和方法论上的，古人借易卦符号来认识世界的客观规律，以探求不可知的世界和未来的秘密，以作为行动的指南；二是价值观和意义世界上的，易卦符号是古人用来表达其所借以认知的世界的价值及意义的追求，这就是对于人伦秩序与天道和谐的价值理想追求。成中英先生说：“易卦的意义结构是双重的，这就是知识与价值的互动互释，客观的宇宙在主观的心灵中对象化（分类）、范畴化、律则化、图式化，就形成了人们对世界的种种知识。”“就客观的一面说，卦爻辞具有认识论的性质及含义”，“就主观的一方面而言，它有价值的意义。卦爻辞系统可以看作是对宇宙、社会、人事、人的需求和意愿、人的理想的一种透视性的呈现”。^② 笔者甚为赞同这一观点。

第二节 阴阳变化观

阴阳是中国哲学特有的概念范畴，用来解释万物的构成和运动变化的原理，这是中国哲学的特色。阴阳的观念起源很早，起初指日光的向背，后才演变为具有哲学意义的范畴。《周易》是

① 常秉义辑注：《易纬》，新疆人民出版社 2000 年版，第 6 页。

② 成中英：《创造和谐》，上海文艺出版社 2002 年版，第 307 页。

一部讲阴阳变化的书，卦爻符号的基本组成单位就是“— —”（阴爻）和“—”（阳爻）两个基本符号。《系辞传》中首次提出了“一阴一阳之谓道”的形上命题。郑万耕先生说：“易学哲学的思想体现，集中到一点，就是以阴阳变易的法则说明一切事物的产生、发展和变化，可以称之为‘阴阳变易’学说。”^① 中国的阴阳学说虽然承认阴阳之间的矛盾对立，但更多的是强调阴阳之间的和谐互补关系，这与西方辩证逻辑强调事物的对立斗争是不同的。中国人自古就崇尚和谐，认为和谐是宇宙和本真的状态，人类社会要效法宇宙，以“太和”为最高追求的价值目标。《易传》在引入阴阳哲学观念后，着重以此为理论基础，一方面阐发易卦爻符号本身就具有的阴阳哲学内涵；另一方面，以阴阳哲学为基础阐发宇宙、社会及人事的一切变化规律。下文对阴阳范畴的抽象过程进行简略探讨，阐发《周易》阴阳哲学在道德形而上学建构方面的意义。

一 阴阳观念的起源

阴阳本义是指日光照射物体引起的变化，能照射到的地方称阳，不能照射到的地方称阴，它主要是表示一种自然现象。“早在商代阴阳观念就随同生产的进步和天文、气象、阴阳合历等早期自然科学的发展而孕育萌芽了”，“甲骨文中大量记载着晴天是‘阳（暘）日’，阴天是‘不阳日’或‘晦日’。阴阳二字已经出现。以出日为阳，覆日为阴；向日为阳，背日为阴。”^② 西周时候，阴阳观念也主要是从自然现象上来理解，如《诗经·大雅·

① 郑万耕：《阴阳变易学说的思维特征》，载《中国哲学史》2000年第3期。

② 刘蔚华：《〈易经〉中的朴素辩证法思想》，载唐明邦等编：《周易纵横录》，湖北人民出版社1986年版，第26页。

公刘》说“既景乃冈，相其阴阳”，就是指观察测量山岗的向阳面和背阳面，这也是最早的“阴阳”二字连用的文字记载。据戴琏璋先生考证：《尚书》中阴字三见，阳字六见；《诗经》中阴字十见，阳字二十见；《易经》爻辞中阴字一见，阳字未见。这些字都主要是从阴阳本义上来讲的，主要指日光的有无或日光能否照射到的地方。^①

到了西周末年阴阳被认为是天地间的两种气，幽王时周太史伯阳父以阴阳之气来解释地震的起因：“夫天地之气……阳伏不能出，阴迫不能烝，于是有地震。今三川实震，是阳失其所而震阴也。阳失而在阴，川源必塞。源塞，国必亡。”^② 阴阳是天地之气，阴阳两气失序导致了地震，地震不仅会影响到山川河流的变化，还会导致国家的灭亡。从自然现象推演阐发人事规律，显示了阴阳解释含义的逐渐丰富。“伯阳父关于阴阳的言论是今存古代典籍中以阴阳为宇宙观基本概念的开始”^③，这说明阴阳范畴哲理化开始形成。

春秋时期阴阳为气的观念进一步发展，用阴阳来解释许多自然现象，如解释日食现象，昭公二十四年夏五月初一发生日食，梓慎说将要发生水灾，叔孙昭子说是旱灾，因“日过分而阳犹不克，克必甚，能无旱乎？”^④ 太阳运行过了春分阳气还不能胜阴气，一旦胜过，能不发生旱灾吗？还有认为阴阳是天之六气，“六气曰：阴、阳、风、雨、晦、明也”^⑤，即六种气候的变化。

① 戴琏璋：《易传之形成及其思想》，台北文津出版社1989年版，第56—59页。

② 《国语·周语》。

③ 张岱年：《中国古典哲学概念范畴要论》，中国社会科学出版社1989年版，第83页。

④ 《左传·昭公二十四年》。

⑤ 《左传·昭公元年》。

“阴淫寒疾，阳淫热疾”^①，用阴阳等气候的变化来解释人的疾病产生的原因。这样自然现象甚至人的疾病都用阴阳来解释，使得阴阳哲学抽象化进一步加强。春秋末期，范蠡还用阴阳来解释军事，“古之善用兵者，因天地之常，与之俱行。后则用阴，先则用阳，近则用柔，远则用刚”^②。善用兵的人，是遵循天地（阴阳）法则来进行的。处于被动的地位就要用阴柔的战术，处于主动的地位就要用阳刚的战术，对近敌要用柔顺的方法，对远敌要用刚强的方法。这样，阴阳就成为解释两种相对的军事势力的一种术语，两种力量相互联系，此消则彼长，彼长则此消。通过这样的提升，“阴阳就具有普遍性与象征性，任何两种相对事物的性质与功能都可以用阴阳来代表”^③。《老子》一书中对阴阳有更高的概括，认为万物都有阴阳，阴阳是万物的两种特性，“万物负阴而抱阳，冲气以为和”^④。阴阳二气激荡，和气生物。“道生一，一生二，二生三，三生万物”^⑤，“一生二”，就是产生阴阳两气，阴阳两气不是矛盾对立的关系，而是相待和谐的关系，“二生三”就是阴阳二气激荡交感，产生“中和”之气，三再产生万物。这样老子以阴阳二气来为我们勾画了一幅世界生成的图景。

由以上可以看出，春秋时期阴阳观念的形成和发展是逐步抽象化的，“气的观念，特别是阴阳二气的观念，可以说是春秋时代所产生而与商周不同的哲学观念。从此以后，气成了中国思想说明宇宙万物构成和变化的基本元素，而阴阳则成为中

① 《左传·昭公元年》。

② 《国语·越语下》。

③ 戴琰璋：《易传之形成及其思想》，台北文津出版社1989年版，第61页。

④ 《老子·四十二章》。

⑤ 同上。

国思想解释万物构成变化的原理。在以后的长期历史中，气与阴阳作为宇宙论的范畴和学说，成为中国人的思维特性的基本表达。”^①

《易经》古经中，没有阳字，阴字只一见，《中孚·九二》：“鸣鹤在阴，其子和之。”这个阴字是指树荫。大量采用阴阳观念解释《易经》的是《易传》。尽管《易经》中没有阴阳对举的用法，但《易经》的阴阳观念是贯穿始终的，首先“——”（阴爻）和“—”（阳爻）就是表示两种对立相反的符号^②，八卦和六十四卦都是由这两个基本符号构成。《易经》中含有大量的阴阳对立范畴，除了“——”、“—”基本符号外，卦名、卦辞、爻辞中还有很多的阴阳对举的观念。如乾坤、吉凶、得丧、否泰、损益、大小、往来、远近、内外、出入、进退、上下、既济、未济等。刘文英先生认为阴阳范畴最早产生是在《易经》的两个符号，“阴阳符号之在《周易》中，既有最高的概括性，又有最大的普遍性。因此，这两个符号的出现，表明中国哲学思维实际已构成了自己所特有的阴阳范畴”。^③而这两个符号的抽象性也是被黑格尔所肯定的，认为“那些图形的意义是极抽象的范畴，是最纯粹的理智规定”，“达到了对纯粹思想的认识”。^④尽

① 陈来：《古代思想文化的世界——春秋时代的宗教、伦理与社会思想》，三联书店2002年版，第74页。

② 关于阴阳符号的来历，近人有很多解释，冯友兰先生认为是对龟兆的模仿，高亨先生认为是占筮竹节的象形，郭沫若先生认为是男女生殖器的象征，还有的认为是表示占筮所得的奇偶数，还有的认为是绳结的象形，还有的认为是圭臬测日影的表达，众说纷纭，难有定论。参见朱伯崑《易学哲学史》第一卷，华夏出版社1995年版，第12—13页。孙熙国：《先秦哲学的意蕴》，华夏出版社2006年版，第178页。侯敏：《易象论》，北京大学出版社2006年版，第11—13页，等等。

③ 刘文英：《“易”的抽象和“易”的秘密》，见刘大钧主编《大易集成》，文化艺术出版社1991年版，第49页。

④ [德]黑格尔：《哲学讲演录》第一卷，商务印书馆1959年版，第120页。

管在《易经》中作者没有明确用阴阳两个字来表示这两个符号的意义，但可以推测，《易经》作者已经在直觉思维中运用这两个如此抽象的符号来将世界上的一切事物进行了象征性分类，“—”（阳）代表了天、日、昼、刚、君、男、牡等事物的属性；“——”（阴）代表了地、月、夜、柔、臣、女、牝等事物的属性，而且在《易》作者思维里，这两种属性不同的事物是可以交感而化生万物的，并不是完全对立的关系，这与我们今天所谓的矛盾律不完全是一回事。

当然大量明确用阴阳这两个字来解释《易经》是在《易传》里，这也与阴阳观念在春秋时期的发展是一致的。庄子所谓“《易》以道阴阳”^①也主要是对《易传》的概括。《彖传》、《象传》、《文言》、《系辞》、《说卦》中都使用了阴阳两字：

《泰·彖》：内阳而外阴，内健而外顺。

《否·彖》：内阴而外阳，内柔而外刚。

《乾·初九象》：潜龙勿用，阳在下也。

《坤·初六象》：履霜，坚冰至，阳始凝也。

《乾·文言》：潜龙勿用，阳气潜藏。

《坤·文言》：阴虽有美含之以从王事，弗敢成也。

《坤·文言》：阴凝于阳必战，为其嫌于无阳也。

《系辞传》：一阴一阳之谓道……阴阳不测之谓神。

阴阳之义配日月。阳卦多阴，阴卦多阳……阳卦奇，阴卦耦……阳一君而二民，君子之道也；阴二君而一民，小人之道也。

乾，阳物也；坤，阴物也。阴阳合德，而刚柔有体。

^① 《庄子·天下篇》。

《说卦》：观变于阴阳而立卦……是以立天之道曰阴与阳，……分阴分阳，迭用柔刚，……言阴阳相薄也。

以上各传对于阴阳的用法，虽然含义不一定相同，但基本上是“沿袭春秋以来的观念，不外乎指天地之气及两种相对的功能”，但《易传》的阴阳观念有自己的特色，“它由卦爻来象征，被用为卦象、爻象，这是第一点特色。作为道生化万物的两种功能，它具有形上的性格，这是第二点特色”。^① 形上的性格主要指《系辞传》“一阴一阳之谓道”命题的提出。

二 一阴一阳之谓道

《系辞传》提出了“一阴一阳之谓道”的哲学命题，这是对《周易》阴阳哲学性质的形上概括。如上所述，阴阳在《周易》里被抽象地表示各种对立的事物属性或功能，如天地、刚柔、君臣、男女等，这些矛盾、对立的双方是互相依存、互相联系、相互转化的统一体，正是这阴阳双方的往来相推、相摩相荡造成了事物的运动发展变化，因此《系辞传》把这一变化概括为“道”，道就是一“生生不已”的运动过程。“生生之谓易”就是对这一过程的更好阐释，“生生”就是说在阴阳规律的作用下，《易》表现的是不断创造的过程。

“道”的本义是指人走的路，是道路的意思。人走路得有一定的规矩，有所遵循，即有所“本”，所以引申为规律、原理、准则等意思，如“天之道”指天体运行的规律，“人之道”指人事的规律等。后来老子进一步把它概括为先天而生的宇宙本原，把“道”看成是天下万物的“始”、“根”、“母”。“道”的运

① 戴琰璋：《易传之形成及其思想》，台北文津出版社1989年版，第66页。

行规律是“道法自然”，“道”是自然和社会相统一的自然而然的最佳状态。在老子看来，人类社会的人伦道德等都是对这一自然状态的破坏，这是老子与儒家对人伦规范不同的看法。^①“一阴一阳之谓道”中，“‘一’指对立两个方面的相互推移相互转化关系，这所谓的道指天地万物的普遍规律，‘一阴一阳之谓道’即对立面相互转化是世界的普遍规律”^②。在《周易》里，“道”的内容是一阴一阳的运动变化，无阴无阳则没有道，道就是阴阳运动变化的规律，后来《说卦》把“道”进一步分为“天道”、“地道”、“人道”，则“道”的含义显然不同于道家自然之“道”的含义，还具有社会规律的意义。也就是说在《周易》中，“道”是个混合的概念，它可以进一步抽象为“易道”，反映自然、社会的变化法则、规律。实际上“道”是表征中国人了解的宇宙秩序、伦理秩序、精神秩序及其统一性的概念。既具有法则、秩序、规律的自然哲学意义，又具有了规范、原则、道义的社会思想的意义。^③

然而，现在学术界争论的《周易》一书属儒属道的问题与对“道”的解释也有很大关联，最典型的有两派，陈鼓应先生认为《易传》特别是《彖传》主要是受道家思想影响，因此属道家思想^④，而吕绍纲先生继承其师金景芳先生的观点，认为《易传》

① 按：宋祚胤先生认为作为宇宙本体的“道”不是由老子先提出来，而是由《易经》爻辞里先提出来，如《随·九四》应读成：“有孚在，道以明，何咎”，这个“道”是宇宙本体的“道”，不是道路的“道”，其说可备参考，有待进一步论证。详见其著《周易新论》，湖南教育出版社1982年版，第115—119页。

② 张岱年、方立天主编：《中华的智慧：中国古代哲学思想精粹》序言，上海人民出版社1989年版，第8页。

③ 陈来：《古代思想文化的世界——春秋时代的宗教、伦理与社会思想》，三联书店2002年版，第70页。

④ 参见陈鼓应《易传与道家思想》，三联书店1996版。

主要是儒家的思想^①。这两派各执一端，也言之有据，如对于“一阴一阳之谓道”命题的解释，吕先生反驳陈先生的观点是这个“道”不是“宇宙生成与本体意义上的道”、阴阳变化的规律，《易经》主张“刚柔相济，阴阳迭用”，与老子崇尚柔弱“弱者道之用”的思想是不同的^②。这里笔者无意介入两者的争论，对于“道”的解释，笔者认为以下的总结比较客观：“总括说来：（1）从宇宙万有的构成言，老子以‘道’为物质的实体；（2）从宇宙万有的发生而言，老子以‘道’为最高的本源；（3）从宇宙万有的变化言，老子以‘道’为总的法则。”^③很显然以现代的观点看，在《老子》思想中“道”不仅是本源、本体的意义，也具有变化的法则的意义，而“一阴一阳之谓道”的“道”也是从变化的法则、规律上来讲的，从思想形成来看，《老子》要早于《易传》，因此并不能因前者强调“柔弱”，后者强调“刚柔互济”而完全否认其意义的关联性，按照思想形成的规律，后者完全可以吸取前者进行必要的改造。因此，从这个角度看，笔者毋宁赞同《易传》是“儒道互补的新型的世界观”的观点^④。

“一阴一阳之谓道”，韩康伯以老庄玄学思想来注释说：“道者何？无之称也。”孔颖达说：“一谓无也，无阴无阳，乃谓之道。”^⑤这样解释可能偏离了《易传》作者的本意，作者这里所要表明的是阴阳相推变化的规律，是实实在在的客观变化，而不

① 参见吕绍纲《周易的哲学精神：吕绍纲易学文选》，上海古籍出版社2005年版。

② 同上书，第240—241页。

③ 杨超：《先秦阴阳五行说》，《周易研究论文集》第二辑，北京师范大学出版社1989年版。第323页。

④ 参见余敦康《易学今昔》中《〈周易〉的思想精髓与价值理想》，广西师范大学出版社2005年版。

⑤ 孔颖达：《周易正义》，九州出版社2004年版，第605页。

是谈虚无的本体。后来朱熹以“理”来解“道”，同样不合《易传》之本义，朱熹说：“阴阳迭运者，气也；其理则所谓道”，“所以阴阳者道也”^①。这样分解的讲是知性的讲法，用新儒家的讲法是“只存有而不活动”^②。而《系辞传》中“一阴一阳之谓道”后面紧接的是“继之者善也，成之者性也”，明确地表明了“继善成性”这一道德的实践活动。《易传》中到处揭示的都是阴阳运动变化的道理，如“一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通”，“通变之谓事，阴阳不测之谓神”，“刚柔相推而生变化”，“刚柔相推，变在其中焉”，“刚柔相摩，八卦相荡，鼓之以雷霆，润之以风雨；日月运行，一寒一暑”，等等。因此“一阴一阳之谓道”，是“表述道之具体流行或具体之终始过程，必借阴阳之具体存在（客观而真实之存在）而表现自己。一阴和一阳不是道，‘一阴一阳’之无间畅通，道即因之而无间朗现；道圆而神之朗现，即是一具体而真实之终始历程”^③。这句评论尽管有点过于强调“道”的“圆而神”，但是还揭示了阴阳是“易道”运动变化的两个基本元素，“一阴和一阳不是道”，而只有阴阳消长、往来相推相摩才能产生变化，以及变化是一个过程的观点，这是正确的看法。

“一阴一阳之谓道”这一命题从表面上看是揭示了天地万物运行的规律，表明了易是“变易”，“生生之谓易”的道理，但从整体上考察，《易经》一书的主旨并不仅仅是为了揭示天道运行的规律，而关键的着眼点是在于人事的指导，教人如何修身养性，如何趋吉避凶。人们根据《易经》所揭示的道德义理，而

① 李光地《周易折中》引，九州出版社2002年版，第791页。

② 范良光：《易传道德的形上学》，台北商务印书馆1982年版，第51页。

③ 同上书，第52页。

“崇德广业”，从天道变化中找到人生价值的根源。所以这是一个“合天人、通物我的命题”，“《易传》的思想精髓与价值理想集中体现在这个命题之中”^①。

“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也”，是“天人合一、天人合德”思维模式的表述，承继天道阴阳变化、生生不已的德性就是人的善行，成就天道的德性就是人的本性。宇宙的大化流衍，并不是纯粹的物质运动，而是充满着生命律动的德性世界、价值意义世界，人效法天道就能成就善行，这就是“仁”。人性与天道同体，人效法天道能够成为有德的君子、圣人。所谓“成性存存，道义之门”，即人自觉地把由效法天道所成的善性，存而又存，则道义就由善性而出。《说卦传》说：“圣人之作《易》也，将以顺性命之理”，“和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命。”“性命之理”就是天道的阴阳、地道的柔刚、人道的仁义，这是统贯天地人“三才”的性命之理，人的道德实践所要做的就是穷这个“理”，尽这个“性”，达到“天人合一、天人合德”的境界。

《易传》以阴阳哲学为基础，为儒家的仁义学说找到了形上根基，完成了人道与天道的对接。《序卦》总结说：“有天地，然后有万物；有万物，然后有男女；有男女，然后有夫妇；有夫妇，然后有父子；有父子，然后有君臣；有君臣，然后有上下；有上下，然后礼仪有所错。”这种宇宙生成观是把人道上溯到天道的明证，认为社会的等级秩序，人伦道德是直接本源于天道的。由此可以看出中国形而上的“道”既是宇宙万物的本体，又是价值的中心和源头。因此，天道是伦理道德的本体，人伦本于天伦而立。

^① 余敦康：《易学今昔》，广西师范大学出版社 2005 年版，第 42 页。

三 阴阳合德

“一阴一阳之谓道”揭示了阴阳之间运动变化的规律。然而阴阳之间并不是对立不相容亦即所谓的“矛盾对立”关系，而是互相联系和转化的也即“对待关系”^①。“阴与阳不是矛盾对立之两种物事，而是表现对待关系的概念。”“矛盾关系，是‘相互排斥的关系’；对待关系，是‘相互对立而依存的关系’。”^②《易》卦中阳中有阴，阴中有阳，阴阳互变、相应、相合，这是与矛盾对立辩证逻辑完全不同的逻辑。

矛盾对立辩证逻辑起源于古希腊，在黑格尔那里得到发展，强调矛盾双方的对立统一关系，统一就是矛盾双方的互相依存、互相联结、互相转化的关系，这是所谓的同一性；对立就是矛盾双方互相排斥、对立，这是所谓的斗争性。其中特别强调同一性的相对性、有条件性，而斗争性的绝对性、无条件性。后来马克思主义辩证唯物主义把它作为自然、社会和思维的根本规律，运用到社会革命和建设，矛盾斗争性的过度运用在中国“文革”中达到了顶峰。阴阳对待之间的关系与矛盾对立辩证逻辑之间的关系，有共同点，也有不同点^③：共同点是阴阳与矛盾都承认“同一性”，即相合渗透、相互贯通、相互联结、相互转化等。不同点是阴阳之间的关系是以“和”为主，而矛盾则以对立、斗争为主，这是最根本的。有人以为阴阳关系就是矛盾对立关系，是

① 张岱年先生称为“对待合—”关系，详见其著《中国哲学大纲》第三章《两一》，中国社会科学出版社1982年版。

② [韩]崔英辰：《〈周易〉之阴阳对待的逻辑》，《国际易学研究》第二辑，华夏出版社1996年版，第306页。

③ 参见徐道一《试论阴阳是对待的统一》，《国际易学研究》第二辑，华夏出版社1996年版，第312—313页。

没有很好地分别其内在的本质不同的缘故。

阴阳范畴表示的是一对性质相反但又互相依存的事物，如昼和夜，男和女，刚和柔等，又表示相互依存而主次地位不等的事物，如君和臣，父和子等，不能表示性质相反但地位相等的事物，如，多少，大小，高低等。^① 阴阳范畴还代表一定的趋向性态，阳趋向性为明亮、活跃、向上等积极性向，而阴趋向性为暗晦、沉静、向下等消极性向。^② 在中国古代哲学里把宇宙间事物抽象为阴阳两种属性和功能，这是一种朴素的认识论，而实际上世界上的事物是纷繁复杂，错综联系的，仅仅靠阴阳的划分只能是整体的、直观的和模糊的，这一点必须指出。然而正是这一点恰恰体现了中西方不同的思维方式，西方理性思维强调主客二分，其特点是以分别为主调，中国直觉思维强调主客合一，其特点是以整体和谐为旨归。理性思维虽然促进了科学的发展，但主客对立在今天也客观造成了许多社会问题，因而在对于现代性特别是生态危机等一系列问题的解决上，西方学者转而寻求东方的智慧。如卡普拉就提出需要一种“新规范”，采用《周易》阴阳和谐的观念来解决现代化的危机。因此，我们应该正确认识阴阳哲学给予我们的智慧启迪。

如上所述，阴阳之间的关系是对待关系，其本质是和谐。“和”的观念起源较早，《尚书》、《诗经》等文献都有记载，但最早的哲学化的解释是西周末年史伯的“和实生物，同则不济”，“以他平他谓之和”^③，指不同的要素的相互作用和统一才能使事物得以形成和发展，后春秋时期晏子承继了这一思想，这就是

① 参见李申《阴阳与对立统一》，《国际易学研究》第二辑，华夏出版社1996年版，第318页。

② 参见刘长林《中国系统思维》，中国社会科学出版社1990年版，第283页。

③ 《国语·郑语》。

“和同之辨”。到孔子则进一步从人道方面阐释了“和”的伦理意蕴，如“礼之用，和为贵”^①，并进而把“中”和“和”联系起来，“中和”、“中庸”成为最高的伦理准则。这样经过儒家的阐释，“和”就成为中国伦理的基本精神和文化的特色，也是人生追求的最高境界。阴阳哲学产生后，“和”被当然吸收成为阴阳哲学的本质内涵，“作为宇宙本体之象的阴阳其本性和特征用一个‘和’字便可包括。所谓和，也叫‘参合’”^②。道家则多从自然观方面阐释“和”的意蕴，“和”被看做是天地自然的基本状态和原则，如“万物负阴而抱阳，冲气以为和”^③，“一清一浊，阴阳调和”^④，“至阴肃肃，至阳赫赫；肃肃出乎天，赫赫发乎地；两者交通成和而物生焉”^⑤，等等，表达了道家的自然“和谐”之境的追求。

《易传》则从“天人合一”角度提出了“乾道变化，各正性命，保合太和”及“阴阳合德而刚柔有体”的命题。也就是把自然的和谐法则与人伦道德法则相统一，“乾道”就是天道，天道是创生不已的，天地万物包括人因天道而获得正定的“属性”和“生命”，只要万物各得其“正”，就能保持天地阴阳的和谐统一，这样天道、性命通而为一。“太和”，就是最高的和谐。朱熹说：“变者化之渐，化者变之成。物所受为性，天所赋为命。‘太和’，阴阳会合，冲和之气也。”^⑥ 这说明了“太和”是阴阳之气相互

① 《论语·学而》。

② 庞朴：《一分为三：中国传统思想考释》，深圳海天出版社1995年版，第76—77页。

③ 《老子·四十二章》。帛书本“冲”作“中”，冲：说文，涌摇也。

④ 《庄子·天运》。

⑤ 《庄子·田子方》。

⑥ 李光地《周易折中》引，九州出版社2002年版，第493页。“太和”古称“大和”，“大”与“太”通。

激荡、平衡后产生的境况。“‘太和’，亦称‘阴阳合德’，指阴阳双方处于无争执、无偏胜的状态，亦称‘中和’。”^①《易传》将阴阳之间的运动变化称为“阴阳合德”、“太和”，反映了《易传》作者对阴阳规律的深刻认识，及对“和谐”境界的追求，这也是中国“和”文化精神一脉相承的传统。

《周易》通过对阴阳之间交感相合和谐关系的揭示，来解释宇宙和谐、人事吉凶以及道德修养和事业成功等方面的道理。在《周易》里卦爻符号的变化体现在阴阳爻的变化，除了乾卦全是阳爻，坤卦全是阴爻外，其他的卦都是由阴阳爻混合组成体现了阴中有阳，阳中有阴，而乾坤作为“父母卦”，阴阳和合而产生万物。《乾·彖》说：“大哉乾元，万物资始，乃统天。云行雨施，品物流形。大明终始，六位时成。时乘六龙以御天。乾道变化，各正性命。保合太和，乃利贞。首出庶物，万国咸宁。”《坤·彖》说：“至哉坤元，万物资生，乃顺承天。坤厚载物，德合无疆。含弘光大，品物咸亨。”这是以乾坤的结合来比喻万物的创生，乾代表天表征创造，坤代表地表征生长，天地的阴阳结合使宇宙大化流衍，生生不息。《系辞传》说：“夫乾，其静也专，其动也直，是以大生焉。夫坤，其静也翕，其动也辟，是以广生焉。”又说：“天地氤氲，万物化醇。男女构精，万物化生。”这就进一步说明了乾坤的阴阳结合化生万物的道理。

在一卦六爻里面，各爻之间因阴阳关系的不同，而产生不同的状态，有乘、承、比、应等关系，如果是阴阳两爻相应即阴阳和谐的话，则爻辞就会有吉利的断语。如果二、五爻之间的关系是相应的话，则是既中且应的非常和谐的状态，这是吉利的。而卦的吉凶也一般是看阴阳爻是否相应，如既济卦不仅初与四、二

^① 顾文炳：《阴阳新论》，辽宁教育出版社1993年版，第30页。

与五、三与上都相应，而且二、五爻居正位，所以既济象征着事情的成功状态。再如泰卦的卦象是坤上乾下，天在下，而地在上，与实际中的物象天在上地在下刚好相反，这种天地易位的形象表述，反映了古人朴素的阴阳交感思想。阴气上升，阳气下降，才能发生交感吸引并转化。所以卦辞“小往大来”，“小往”指地上阴气的上升，“大来”指天上的阳气下降，这样二气交感，产生和谐，所以泰卦象征吉利、通泰，就是因为阴阳两气的交感相合。而否卦则相反，天在上，地在下，阴阳二气不能交感作用，所以阴阳不能和合，不利于万物生化，这是不吉利的象征。咸卦的卦象是上兑为阴为少女，下艮为山为阳为少男，是阳气在下，阴气在上，男女交感之象，所以咸卦表示的是阴阳交感和谐而化生万物，比喻夫妇组合结成家庭，家庭和睦万事亨通，所以咸卦在下经表示人伦的开始。《咸·彖》解释说：“咸，感也。柔上而刚下，二气感应以相与。止而说，男下女，是以‘亨利贞，取女吉’也。天地感而万物化生，圣人感人心而天下和平。观其所感，而天地万物之情可见矣。”类似的例子还有很多。

总之，《周易》中的阴阳哲学，着重于阴阳的和谐互补关系，天地阴阳和谐可以化生万物，家庭阴阳和谐可以繁衍子孙，人身心阴阳和谐则会德行圆满，社会阴阳和谐则天下太平。这就是《乾·彖》提出的理想目标：“乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞。”

第三节 天人关系观

天是中国哲学的特殊概念，通常有人格之天、道德义理之天、自然之天等多种含义，中国古代赋予天具有人格的意志品

性，道德的品性，它主宰着人间善恶的公正赏罚，是道德的根源。古人认为天的运行是有秩序有规律的，也就是指宇宙世界存在着阴阳消长、刚柔相推的运动变化规律，通常称为“天道”；与其对应的是“人道”，指的是人类社会的人伦法则。天与人是合一的关系，人的道德来源于天，人所要做的是效法天道，天道是人道的形上依据。《周易》根据卦爻的结构，以上两爻象征天，下两爻象征地，中间两爻象征人，建立了天地人“三才”统一的天人宇宙观。《易传》中的“天”兼备道德和自然的含义，作为自然的天它具备创生万物的意义，作为道德之天，它又是人的道德的根源，这与儒家和道家不同，儒家讲道德义理之天，道家讲自然之天，《易传》融合了两家思想，形成了新的天人合一、天人合德观。

一 天地人“三才”观

中国人的“天道”观形成很早，它是中国人道德信仰的力量和源泉。在早期的文献典籍《诗经》、《尚书》中都有古人对于“天道”认识的记载，这时候是把天当做有人格、有意志的能主宰人间祸福的神秘的超自然的存在。特别是西周时候，周王为了能解释周代商而取得政权的合法性，提出了“皇天无亲，惟德是辅”^①的观点，因商王无德而周统治者有德，所以“天”就把统治权赋予了周。“天”被认为是道德的来源，是道德的监督执行者，能赏善罚恶。“天生烝民，有物有则。民之秉彝，好是懿德”^②，这是认为良好的德性是民秉天而来的。后来孟子引此诗加以赞扬：“孔子曰：为此诗者其知道乎！故有物必有则。民之

① 《尚书·蔡仲之命》。

② 《诗经·大雅·烝民》。

秉彝也，好是懿德。”^① 有物就有则，任何事物的产生都有其根源和规律，就像“德”秉于“天”一样，孟子引用这句话来说明人性是善的，这个善的根源在天，“性”与“天”是相通的。“皇矣上帝，临下有赫。监观四方，求民之莫”^②，“惟不敬厥德，乃早坠厥命”^③，这是说“天”有道德监督和赏罚的权力。

总的来看，这时候对“天道”的解释神秘色彩很浓，毋宁说是一种“天命”观，这与原始的宗教信仰是一致的。正如有学者所说，“是一种神意论，而不是后来发展的自然命定论，或宇宙命运论”，但“其中已缓慢地向一种秩序和命运的思想发展。秩序的观念逐步凝结为‘天道’的观念”。^④ 这里秩序就是周人思想意识里的道德人文秩序。

随着人们对自然规律认识的加深，春秋时期“天道”观已向自然主义方向发展，体现在《左传》、《国语》等文献中，“道”出现的次数明显增多，而且“道”已从原始的“人行之路”的含义被抽象为“规律、规则”的哲学含义。不仅出现了明确的“天之道”的说法，还有明确的“人之道”的说法，如“盈而荡，天之道也”^⑤，“盈必毁，天之道也”^⑥，“思乐而喜，思难而惧，人之道也”。^⑦ 这里“天之道”反映的是自然规律，而“人之道”反映的是社会规律，而且谈“天之道”的目的，还是为了映射和论证“人之道”。因此，在春秋时期就萌生了“天道”和“人道”

① 《孟子·告子上》。

② 《诗经·大雅·皇矣》。

③ 《尚书·诏告》。

④ 陈来：《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》，三联书店1996年版，第194页。

⑤ 《左传·庄公四年》。

⑥ 《左传·哀公十一年》。

⑦ 《国语·晋语》。

相统一的思想。卡西尔认为：“在几乎所有伟大的宗教中，都发现了制约所有事件的普遍时间秩序与同样主宰所有事件的外在的正义秩序之间的相同关系——天文宇宙与伦理宇宙之间的相同关联。”^①虽然卡西尔是从宗教方面来研究古代社会，但是他所说的“天文宇宙与伦理宇宙”之间的关联，仍可以作为对春秋时期乃至其后中国人关于“天道”与“人道”关系的恰当表述。

由于中国人研究“天道”规律并不是完全为了探寻自然的奥秘，而是为了为“人道”作佐证，所以并没有发展成类似于西方的自然科学。而且在古人那里“天道”的秩序是被设定为最完美的，人所要做的不是去研究它是什么的问题，而是要如何效法它，与它一致的问题。子产就说过“天道远，人道迩”^②，将天道与人道的问题区别对待，特别肯定人道的现实意义。孔子也是罕言“天道”，“夫子之言性与天道，不可得而闻也”^③，他是以一种敬畏的心情去看待它，而不是去研究它，只专注于社会人伦秩序的建立，所以，中国古代人文精神发育得很早，伦理文化也相当成熟。

“天道”与“人道”并举这是春秋时期比较普遍的说法，但是《易传》则有所不同，它的表述方式是“天道”、“地道”与“人道”三道并立，统称“三才之道”。《系辞下》说：“《易》之为书也，广大悉备。有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三才而两之，故六。六者非它也，三才之道也。”为什么会有这样的看法呢？其实，这是根据《周易》的卦爻象和卦序来作的哲学性解释，因为《易经》有一个特殊的卦爻结构，《易传》所作的一切

① [德] 卡西尔：《神话思维》，黄龙保等译，中国社会科学出版社 1992 年版，第 129 页。

② 《左传·昭公十八年》。

③ 《论语·公冶长》。

阐释，都必须以它为构架。《易经》以乾坤开头，乾为天，坤为地，乾坤结合才能生成万物^①，这就是《益·彖》“天施地生”的说法。一卦六爻分成三个部分，上两爻象征天，下两爻象征地，中间两爻象征人，这就像现实中的物象一样，天在上，地在下，人挺立在中间。古人观物取象的寓意就在这里。所以“六者非它”，就是指的这三个位的“三才”。其实“天道”和“地道”可以并称为“天道”，指天地变化运行的规律，泛指自然界的秩序。只不过《易经》的特殊性，分别述说而已，没有什么神秘性。《说卦》则对这“三才”之道作了进一步的阐释：

昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理。是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。兼三才而两之，故《易》六画而成卦。分阴分阳，迭用柔刚，故《易》六位而成章。

首句点明作《易》的目的是“顺性命之理”，人的“性”由“天命”所赋予，人要做的只是“顺从”而已，也就是人要效法“天道”，这是古人特有的认识。其次说明“天道”的本性是阴与阳，“地道”的本性是“柔与刚”（其实刚是阳的属性，柔是阴的属性，这里为互文对举的需要分而述之），“人道”的本性是“仁与义”，这样阐释就具有鲜明的儒家特色。最后还从卦爻位上总结

^① 《彖传》对乾坤创生的表述是：“大哉乾元，万物资始，乃统天。”“至哉坤元，万物资生，乃顺承天。”牟宗三称：乾元是创造原则，坤元是终成原则，这表现的是儒家道德形上学的义理模式，中国文化尊乾法坤，乾道是创造是体，要把这个“体”体现到我们生命中来，要通过法坤的道德实践功夫。这是对乾坤“微言大义”的阐释，对于进一步理解《周易》的哲学意蕴有启发意义。详见其著《周易哲学演讲录》，华东师范大学出版社2004年版。

“六位成章”，也就是这天地人“三才”之道结合在一起是一个整体。吴澄说：“性之理，谓人之道也，命之理，谓天地之道也，天之气有阴阳，地之质有柔刚，人之德有仁义，道则主宰其气质而为德者也。”^①他把“性”概括为人之道，“命”概括为天地之道，人的“德”是由“道”所主宰的“气”与“质”所形成，也就是从“天地之道”所产生。这样的解释不仅说明了“人道”的来源，而且说明天地人三者是紧密联系不可分的，有助于理解“三才”之道的内涵。

成中英先生认为这种天地人“三才”统一的观点是中国人的“整体宇宙观”。“中国哲学从《易经》哲学开始，就把宇宙与本体合为一体。宇宙即本体，本体即宇宙……这个本体化的宇宙和宇宙化的本体还包括了人的生活世界。天、地、人是合一的，人永远贯穿在天地之间，成为参与天地的一个活动力量和创造力量。人是协助天地交互影响的媒介。这种天、地、人合一的本体宇宙图像，从一开始就表现在《易经》的卦象及其原初的卦辞里。”^②成先生从哲学的高度来概括《易经》所蕴涵的宇宙本体论意义，无疑有助于人们重新认识《易经》的性质和地位。特别是对天地人三者关系中人参与天地化育的主动性力量的认识，有助于破除对《易经》的神秘主义曲解。天地人统一的这种整体性思维如果能重新阐发其现代的价值，也有助于解决现代人类中心主义所产生的诸如生态环境破坏等一些问题的。

二 天人合一

“天人合一”的观念起源很早，如上文所述有文字记载的可

① 李光地《周易折中》引，九州出版社2002年版，第933页。

② 成中英：《论中西哲学精神》，东方出版中心1991年版，第334页。

追溯到西周时期，那时人们认为人的德性是天所赋予的^①。人们对天充满敬畏的心，赋予天以道德的含义，天会根据人的德性修养来进行赏善罚恶。这个时期“以德配天”的思想是“天人合一”思想的比较明确的表达，也是儒家“天人合一”思想的最早萌芽。春秋时期天人关系中有重人事，贬天命的倾向。子产说：“天道远，人道迩。”^②春秋后期，“天人合一”关系发展大致沿三条路向进行：一是孔孟为代表的儒家沿袭西周赋予“天”以道德意义的路向，追求人与道德义理之天的合一；二是以老庄为代表的道家，以“天”为自然之天，不具备道德意义，追求的是人与自然之天的合一；三是《易传》融合儒道思想的“天人合一”，“天”在《易传》中具备道德和自然两种含义。儒家“天人合一”思想的完整表达是孟子的“尽其心者，知其性也；知其性则知天矣”^③。孟子认为人有“四心”，四心有仁义礼智“四端”^④，因此人性是善的。心、性都本于“天”而来，人通过尽心、知性就可上达“天”，这样心性与天道贯通为一，“天”是人伦道德的本源。道家的“天”乃自然意义上的天，不像儒家那样被赋予道德的意义，道家“天人合一”思想最突出的表达是《庄子》的“天

① 体现在这句诗里：“天生烝民，有物有则；民之秉彝，好是懿德。”见《诗经·大雅·烝民》。有人认为天人关系可溯源到商代的占卜，但那时商人尊神，天人关系实际是神人关系，道德的属性不明显，而西周时期，赋予天命更多的道德属性，人与天命息息相关，也就是“天人合一”。

下文论述参考张世英《天人之际：中西哲学的困惑与选择》，人民出版社1994年版；张世英《中国古代的“天人合一”思想》，《求是》2007年第7期。

② 《左传·昭公十八年》。

③ 《孟子·尽心上》。

④ 四心：“惻隱之心、羞惡之心、辭讓之心、是非之心”。四善端：“惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；辭讓之心，禮也；是非之心，智也。”见于《孟子·告子上》、《孟子·公孙丑上》。

地与我并生，而万物与我唯一”^①，“唯一”就是万物与我都是一体的，都同归于“道”，这是一种很玄远的思想自由境界。儒家“天人合一”思想到宋代达到了顶峰，其中张载提出“民吾同胞，物吾与也”^②的“天人一体”命题与“儒者则因明至诚，因诚致明，故天人合一”^③的“天人合一”命题。程颢提出“仁者以天地万物为一体”^④的命题，至朱熹、陆王稍有不同，朱熹以“理”为万物的本原，性即理，所以就变成了“与理为一”，陆王以“心”为万物的本原，宇宙即吾心，吾心即宇宙，所以变成了“与心为一”，虽然表述有所不同，但“两说都认为宇宙本根乃道德之最高准则；人之道德即是宇宙本根之发现。本根之理，即人伦日用之理；在人为性，在物为理，在事为义，都是宇宙本根之表现。此种天人合一的观念，是汉宋儒家哲学中之一个根本观点”^⑤。宋儒的天主要有两方面含义，一指道德之天，一指自然之天，“宋儒所同于孟子者，在于皆认为天是人的心性之本原，道德之根据。但又受老庄之影响，认为天是自然的”^⑥。这里张岱年先生分析得很正确，但没有指出宋儒的思想本来就受易学的影响很深，因此其“天人合一”思想当然具有《易传》“天人合一”思想的特点。

以上是“天人合一”思想发展的基本脉络。考察《易传》，其中也有天人关系的精辟见解。《文言》就提出了“天人合德”的命题：

① 《庄子·齐物论》。

② 《正蒙·乾称》。

③ 《正蒙·诚明》。

④ 《二程遗书》卷二上。

⑤ 张岱年：《中国哲学大纲》，中国社会科学出版社1982年版，第177页。

⑥ 同上。

夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶，先天而天弗违，后天而奉天时，天且弗违，而况于人乎？况于鬼神乎？

《周易折中》引程传说：“大人与天地日月四时鬼神合者，合乎道也，‘天地’者，道也，‘鬼神’者，造化之迹也，圣人先于天而天同之，后于天而能顺天者，合于道而已，合于道，则人与鬼神岂能违也。”^① 这里以道来统摄“德”、“明”、“序”、“吉凶”等，圣人能合于道，所以无论是“先天”，还是“后天”，天都不会违背他，更不要说人和鬼神了。所谓“先天”、“后天”乃是指人尊顺天道自然规律的主动性与能动性问题。人既能遵循天道的规律，又能发挥主观能动性对天道进行适当引导，这就是“天人合德”的最高境界。这里“天”是包含了天地在内的自然，“天”既有自然的含义，还被赋予道德的含义，“天人合德”就是人的德行与天的德性合一。

张世英先生认为：“中国传统的‘天人合一’思想，无论是儒家的还是道家的，都不重人与我、人与物、内与外之分，不注重考虑人如何作为主体来认识外在之物的规律以及人如何改造自然，其结果必然是人受制于自然，难于摆脱自然对人的奴役。”^② 笔者不完全赞同这一观点。实际上《易传》中有很多注重发挥人的主体性的描述。《泰·象传》说“天地交泰，后以财成天地之道，辅相地之宜，以左右民”，这就是著名的“财成辅相”说，“后”是君王，“财”通裁。朱熹云：“‘财成’以制其过，‘辅相’

① 李光地：《周易折中》，九州出版社2002年版，第914页。

② 张世英：《中国古代的“天人合一”思想》，《求是》2007年第7期。

以补其不及。”^①用现代的话说就是天地之道即阴阳变化的规律尽管是客观的，但是君王可以裁制它，辅助它，为我所用。《系辞传》还有“继之者善也，成之者性也”的“继善成性”说，乾坤天地能生万物，万物也得以“各正性命”，但是人必须要主动承继天地生生之德，才能成就自己的本性。《系辞传》还说圣人能“与天地相似，故不违；知周乎万物而道济天下，故不过；旁行而不流，乐天知命，故不忧；安土敦乎仁，故能爱。范围天地之化而不过，曲成万物而不遗，通乎昼夜之道而知”。这就是说圣人一方面能遵循天道规律，所以能“不违”、“不过”、“不遗”、“能爱”；另一方面还能发挥主观能动作用，对天地之道能“范围”即加以限制，对万物还能“曲成”即委曲成就。“一方面尊重客观规律，另一方面又注意发挥主观能动作用，这是关于天人关系的一种全面观点。”^②从《易传》对《易经》的人文性阐释中我们尤其感受到这一点，《周易》不是叫人听天由命，而是指导人如何顺时而动，修养德性，化不利为有利。

《易传》中阐明的“天人合一”思想还很多，如《彖传》的句式基本是前面说天道，后面说人道，人道是包涵于天道之中的，如《节·彖》：“天地节而四时成。节以制度，不伤财，不害民。”由天地变化有节律而形成了四季更替，引出人事上节制的道理。“天人合一、天人合德本来是易之占筮所能成立的基本依据，是易所固有的思想。从筮占来讲，爻的变化、运动，一方面受某种通过筮占而感应的神秘力量的驱使、支配；另一方面同时即反映人的吉凶祸福。两者之间有内在联系。就卦爻所代表的

① 李光地《周易折中》引，九州出版社2002年版，第629页。

② 张岱年：《中国哲学中“天人合一”思想的剖析》，《张岱年全集》第五卷，河北人民出版社1996年版，第615页。

‘道’来看，卦爻的变化，一方面表示阴阳刚柔的‘天道’的变化；另一方面同时表现人道与人事的命运，与‘人道’相应。”^①《易传》只不过是把这种“天人合一”关系以理性化的形式表现出来。

三 人道本于天道

人道与天道问题的实质是指“人与自然的关系究竟如何？”的问题，它包括“人在宇宙间的地位如何？人类道德有无宇宙的意义？人类道德原则与自然界的普遍规律有何联系？”三个问题。它是“道德形上学”的问题，即“伦理学与本体论”的问题，“本体论为伦理学提供普遍性的前提，伦理学为本体论提供具体性验证”。^②

按照《说卦》的说法，《易》有天道、地道和人道，实际上天道、地道都是指的自然规律，前文已述。因为《周易》有特殊的卦爻结构，所以《易传》在阐释时是明确分为天、地、人“三才”之道，在这样的解释产生以前“天道”就涵括了天和地在内的宇宙自然规律。本书为对举的方便，天地之道仍统称“天道”，也就是指宇宙世界存在着阴阳消长、刚柔相推的运动变化规律；人道指的是人类社会的人伦法则，即仁与义，仁即个体的德性修养，义即社会伦理规范，这两者是统一的。实际上《易传》以及后来的易学在对《周易》的理解中，认为有一个统摄三者的“易道”，它是《周易》的核心和思想精髓，总则是“易道”，分则是天地人“三才”之道。《系辞传》说：“《易》与天地准，故能弥

① 金春峰：《〈周易〉经传梳理与郭店楚简思想新释》，中国言实出版社2004年版，第65页。

② 张岱年：《中国伦理思想研究》，《张岱年全集》第三卷，河北人民出版社1996年版，第636—637页。

纶天地之道。”还说：“夫《易》广矣大矣，以言乎远则不御，以言乎迩则静而正，以言乎天地之间则备矣。”“夫《易》，开物成务，冒天下之道，如斯而已。”等等。都是说《易》是总括所有的“道”，“这个囊括天、地、人的‘三才’之道是通过六十四卦、三百八十四爻的象数关系表现出来的。形式与内容、象数与义理的奇妙结合，这是‘易道’的思维模式区别于其他各家的根本区别”。^①“《易传》将整部《周易》归结为‘道’，‘易’就是‘道’，‘道’就是‘易’，两者是同一的最高范畴”，因此可以统称为“易道”，“‘易道’，就是中华大道——中华文化的根本精神，就是天人之道——中国人摸索出来的宇宙生命的基本规律”。^②

人在天地之间，处于一个什么样的位置呢？天地人“三才”，人居中间，无疑人的地位是很重要的，而且人与其他万物不同，人有理性，有能动性，能改造世界。但是《周易》的目的并非要把人与万物处于不平等的地位。乾坤天地生成万物，人居其间，《乾·彖》说“乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞。”万物因天道而各自获得性命，各守其正，保持和谐，就能获得好的结果。可见《周易》把人与天地万物放在同等的地位，人并不能因自己的特殊而为所欲为，而必须摆正自己的位置，与万物保持和谐的关系，所以“和”一直是中国古人追求的价值理想，追求人与自然、人与社会、人与自身的和谐。正因如此，《周易》可以说是一部围绕“太和”的价值目标，教人如何顺应宇宙的规律，教人如何与天地合德，修身养性，教人如何趋吉避凶、崇德广业的书。所以《周易》讲天道、地道，目的主要还是阐发人道，六

① 余敦康：《易学今昔》，广西师范大学出版社2005年版，第11页。

② 张其成：《易道主干》，中国书店出版社1999年版，第219、217页。

十四卦、三百八十四爻是一个为人的行动提供指导的象征性思维模式，“六十四卦三百八十四爻的这种思维模式既反映自然界的变化和变化规律，也反映人类社会的变化和变化规律。两种对象混合在一起，两种对象的规律是一致的，自然的规律被认为是社会规律的依据。它总是从自然规律导出社会规律，即从天道讲到人道。讲天道是为了导出人道，为了讲人道才讲天道”^①。《系辞传》说：“是以明于天之道，而察于民之故，是兴神物，以前民用。”圣人首先要“明天道”，了解自然的规律，其次要“察民情”，了解社会人事的规律，了解天道是为人道服务的。清代学者纪昀在《四库全书总目提要·易类小序》中说：“圣人觉世牖民，大抵因事以寓教。《诗》寓于风谣，《礼》寓于节文，《尚书》、《春秋》寓于史，而《易》则寓于卜筮，故《易》之为书，推天道以明人事者也。”“推天道以明人事”是《易》的主要目的。

如前所述，从西周开始，“天”就被古人赋予了道德的意义，“天”是人类道德的根源。“天”具有先验的道德规定，这是中国道德哲学的特征之一。诚然在《周易》中也是这样对“天”加以认识的：“天即自然界是有生命意义的，它是人的生命的唯一来源。人的生命不是由上帝创造的，是自然界生成的，有些儒家称天地为父母（从《易传》作者到张载等人），就是从这个意义上说的。这是生命进化的思想，也有道德进化的意义。”^②《易传》的作者看待宇宙自然，并非完全以现代意义上的理性客观去认识它，而是如方东美先生所说：“把外在的自然界以艺术、道德的

① 吕绍纲：《〈周易〉的哲学精神：吕绍纲易学文选》，上海古籍出版社2005年版，第49—50页。

② 蒙培元：《人与自然：中国哲学生态观》，人民出版社2004年版，第78页。

精神点化了，成为富有‘美’、‘善’的价值世界。”因此是“以道德人格的高尚处理这个道德世界”^①。自然本来是客观的，无任何像人一样的感情、道德可言，然而中国古人却不这样认为，赋予自然以人的属性，把自然看做是一道德的世界和有价值的世界，这也是中国人与西方人对待自然的不同态度，所以中国人在对待人与自然的关系上以“天人合一”思维方式为主，而西方则以“天人二分”为主。

《周易》中所有价值的源头是“天”，以乾卦来代表，是乾元，元者，善之长也。“‘乾元’是一个代表宇宙一切价值的总枢纽的基本符号，是一切卓越价值的来源”^②。《系辞传》说：“夫乾，天下之至健也，德行恒易以知险。”天德为生，为健。乾元的属性是“元、亨、利、贞。”《文言》从人道方面解释为“仁、义、礼、正”四德：“‘元’者，善之长也；‘亨’者，嘉之会也；‘利’者，义之和也；‘贞’者，事之干也。君子体仁，足以长人；嘉会，足以合礼；利物，足以和义；贞固，足以干事。君子行此四德者，故曰‘乾：元、亨、利、贞’。”朱熹则把这四德与自然四季相联系，解释说“元”是生物的开始，是天地的大德，“于时为春，于人则为仁”；“亨”是万物亨通，这是美事，“于时则为夏，于人则为礼”；“利”是万物各得其宜，“于时为秋，于人则为义”；“贞”是万物成熟，各足具其性理，“于时为冬，于人则为智”。^③这是明显的把人道寓于天道的解释。

人道根源于天道最突出的表达就是“继善成性”。《系辞传》说：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。”人承继天道

① 方东美：《原始儒家道家哲学》，台北黎明文化事业股份有限公司1983年版，第131页。

② 同上。

③ 李光地：《周易折中》，九州出版社2002年版，第891页。

之善，内化为自己的本性，因而人的本性也是善的。“天道既构成了人道的历史前提，又表现为形而上的根据；人的价值创造被理解为天道的延续（继之者善也），而人格则被视为形而上之道在个体中的展开（成之者性也）。于是，从广义的文化演进到个体人格的形成，都无不奠基于形而上之道，换言之，作为宇宙普遍法则的天道，同时构成了文化创造过程中的价值本体。”^① 这是从价值的角度来阐发天道是人道的形上依据。

《说卦》说圣人作《易》的目的是“将以顺性命之理”，“和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命”，《系辞传》说“夫《易》，圣人所以崇德而广业也”，等等，这些都是“人道”的内容，也说明“人道”是《易》所要阐发的根本内容。《序卦》则明确表明了“人道”来源于“天道”的顺序：“有天地，然后有万物；有万物，然后有男女；有男女，然后有夫妇；有夫妇，然后有父子；有父子，然后有君臣；有君臣，然后有上下；有上下，然后礼义有所错。”天地自然在先，然后有物有人，人结成家庭，产生血缘亲情，由家及国，就有政治、伦理以及一系列社会伦理规范的产生，这好像描绘了一幅文明进化的图景，它的确是古代文明发展的写照。

《彖传》里有大量的“推天道明人事”的表达，如：

《谦·彖》：天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦，鬼神害盈而福谦，人道恶盈而好谦。谦尊而光，卑而不可逾，君子之终也。

《豫·彖》：天地以顺动，故日月不过而四时不忒。圣人

^① 杨国荣：《善的历程：儒家价值体系的历史衍化及其现代转换》，上海人民出版社 1994 年版，第 127 页。

以顺动，则刑罚轻而民服。

《观·彖》：观天之神道而四时不忒，圣人以神道设教而天下服矣！

《贲·彖》：柔来而文刚，故亨。分刚上而文柔，故小利有攸往，天文也。文明以止，人文也。观乎天文，以察时变，观乎人文，以化成天下。

《剥·彖》：君子尚消息盈虚，天行也。

《颐·彖》：天地养万物，圣人养贤以及万民。

《离·彖》：日月丽乎天，百谷草木丽乎土，重明以丽乎正，乃化成天下。

《咸·彖》：天地感而万物化生，圣人感人心而天下和平，观其所感而天地万物之情可见矣！

《恒·彖》：天地之道，恒久不已也。日月得天而能久照，四时变化而能久成，圣人久于其道而天下化成。观其所恒，而天地万物之情可见矣！

《归妹·彖》：归妹，天地之大义也，天地不交而万物不兴。归妹，人之终始也。

《丰·彖》：日中则昃，月盈则食，天地盈虚，与时消息。而况于人乎？况于鬼神乎？

《节·彖》：天地节而四时成，节以制度，不伤财，不害民。

《革·彖》：天地革而四时成，汤武革命，顺乎天而应乎人。

这些句子的格式都一样，先说“天道”，再引申出“人道”，而说“天道”的根本目的，是为“人道”寻找形上的价值根据。

总之，《易传》通过阐发天道与人道的关系，建构了一种天

人和谐的宇宙图式，天道为人道提供了形上根据，人道是天道的实践和实现形式。天道的神圣性和完美性为社会伦理秩序提供了合理性的证明，社会伦理秩序因有天道的根据而具有理想的价值性。这就是中国古人的“天人合一”思维模式的真实写照。这种思维模式塑造了中国人重整体、重秩序的价值倾向，与农耕文明的发展息息相关。从现代经济发展看它一度阻碍了中国近现代自然科学的发展和工业化进程，但是随着后工业时代的到来，在解决人类可持续发展与自然生态平衡之间的矛盾以及众多的社会矛盾方面，“天人合一”的思维模式比“天人二分”的思维模式无疑具有更高的价值。

第四节 人性论

人性问题探讨一直是中国伦理学的重要问题，中国伦理学家是从人性善或恶的角度来探讨人的道德本质，从而依此来提出不同的伦理设计方案和规范体系。“在中国伦理思想史上，人性论从来都是伦理学的理论基础。如果这一问题没有得到很好的解决，人伦规范的确立和个体道德的修养也就没有着落。”^① 历代伦理学家都对人性问题进行了探讨，提出自己的关于人伦规范的观点，先秦时期围绕人性善恶大致有以下主要的观点：孟子的性善论、荀子的性恶论、告子的无善无恶论、老庄的超善恶论或自然人性论、《易传》的“继善成性”的性善论。《易传》的性善论是道、善、性相统一的人性论。

^① 焦国成：《中国伦理学通论》上册，山西教育出版社1997年版，第105页。

一 人性论概述

人性问题是伦理学中的基本问题，对于人性的不同阐释就有不同的伦理预设，人性从广泛意义上讲是人之所以为人，区别于其他事物的所有本质特征的总和。人和其他事物一样，是宇宙的生命的一部分，因此当然具有自然赋予的属性；但人又有不同的特点，人能组成社会，形成各种复杂的社会关系，马克思说人的本质是一切社会关系的总和，因此人又具有与动物不同的社会属性。伦理学上探讨的人性不应是人的自然生物属性，而应是人的社会属性，特别是道德属性。

然而中西方对于人性有不同的理解，从伦理学角度看，西方并未形成一贯的人性论传统。古希腊时期有以自然论人性的萌芽和以理性论人性的萌芽^①，中世纪以神性代替人性，基督信仰认为人有“原罪”，因而有人性是“恶”的设定，所以不需要去探讨人性问题，而是怎样去恶向善，通过赎罪来向上帝皈依的问题。文艺复兴后人文精神觉醒，对于人的价值重新评估，激发了西方人探讨自然、战胜自然的热情，在“天人二分”主导思想下，又多从理性、智性上来看待人性问题，大多数思想家认为人性就在于人的自然本性，人的自然的物欲情欲是人的本性，人应追求现实的利益和幸福。也有一部分思想家把人性归结为理性，其中康德是这一思想的集大成者，认为理性是人的道德的基础，因为有了理性人才能为自己立法。而中国人则不同，从西周人文精神觉醒开始，一直对人文世界情有独钟，在“天人合一”整体

^① 希腊早期米利都学派以某种自然物质为万物的始基，是最早的自然人性论派别。柏拉图以永恒不变的“理念”为世界的本原，是最早的理性人性论者。亚里士多德则明确提出人的本性就在于理性。参见葛晨虹《人性论》，中国青年出版社2001年版，第7、32、33页。

思维模式下，赋予宇宙自然以道德价值的意义。在这样一个美善的世界里，人所追求的是如何成贤成圣的问题，如何超越现实利益实现人生境界的问题。因此，以人性论为逻辑元点^①，对人的主观精神世界特别是道德价值世界探赜阐幽，对人的道德伦理如何可能的问题探讨得最为充分。中西方对于人性的不同理解，形成了不同的文化传统与伦理精神。

在中国古代“性”与“生”是同源字，先有“生”字，为生长、生命的意思，后来才加上竖心旁，代表人性，但先秦典籍中很多是“生”、“性”不分，“生”就读为“性”，后人也多以“生”来解释“性”，如告子的“生之谓性”，荀子的“生之所以然者谓之性”，这是从人的自然属性上来解释“性”。徐复观先生认为“性之原义，应指人生而即有之欲望、能力等而言，有如今日所说之‘本能’”^②。如果以徐先生的论点作为依据，人性最初是指人的自然欲望等属性，则告子、荀子对人性的理解是正确的。但是实际上在后来中国伦理文化的演进中，以自然之性来解人性并不是主流，而是以孔孟为代表的儒家以“德”来解释人性。如何来解释这一伦理思想事实，孔孟对于人性善的理解或者说人性善的设计有没有合理的解释依据？

笔者认为合理阐释这一问题有一个重要的方法论问题，樊浩先生的见解有指导性意义：“其一，在伦理理论与伦理精神的体系中，人性是一种设定：既是对伦理的逻辑元点的设定，又是对‘人’的设定，对人的本性的设定；人性不是一种概念，而是一种理念，是关于‘人’的理念；人性不是一种‘知识’，而是一种

① 樊浩先生认为：“人性既是伦理体系，也是个体道德精神的逻辑元点。”见其著《中国伦理精神的现代建构》，江苏人民出版社1997年版，第354页。

② 徐复观：《中国人性论史》先秦篇，上海三联书店2001年版，第6页。

种‘信念’，关于人的信念。其二，因而，对于人性的把握，就不是‘科学’的‘认识’，而是‘情理’的‘认同’；不是理论的思辨，而是主体的体验。”^①

如果以上述方法论为指导，我们再来审视中国人性论，很多问题就会豁然贯通，人性是一种设定，是一种生命体验和价值认同，是一种人之为人的“应然”。中国人对于人性的看法从来就是以感觉体悟的方式，也称“通感”的方式，而不是今天西方的理性、智性的客观分析的方式。因此，从理性、智性角度来看待中国人性论就会感到不可理解，甚至荒唐，但若从其思想文化影响的角度审视，由此逻辑元点产生的伦理设计对人的德性的培养、民族伦理精神的塑造并不逊于西方。“当人类最初的有关乱伦的禁忌以及与此相应的禁止族内通婚的婚姻制度在原始人那里形成的时候，原始的人类就已开始给自己设立了一个什么是‘人’的标准了。事实上在人类的几乎所有关于自身行为的规范和准则背后，都蕴涵着这样一个潜在的命题：作为‘人’，应该如此。”^② 中国人性论主要是以善恶言性，而自孔孟开创的性善论一直是人性论的主流，性善是一种设定，是对人的道德可能的一种期待和信念，这是一种“德性人性论”^③。

中国伦理的传统，从西周以来就认为人的德性是“天”所赋予的：“天生烝民，有物有则；民之秉彝，好是懿德。”^④ “惟皇上帝，降衷于下民，若有恒性。”^⑤ “衷，善也。”《尚书正义》

① 樊浩：《中国伦理精神的现代建构》，江苏人民出版社1997年版，第355页。

② 葛晨虹：《人性论》引言，中国青年出版社2001年版，第3页。

③ 德性人性论以人性善为预设，西方也有德性人性论思想，最早是苏格拉底的“美德即知识”说，但西方德性人性论是理性的人性论，德性主义者统统强调理性的作用，与中国德性人性论强调的“情理的认同”不同。

④ 《诗经·大雅·烝民》。

⑤ 《尚书·汤诰》。

说：“天生烝民，与之五常之性，使有仁、义、礼、智、信，是天降善于下民。”^① 这就是“天降善性”的传统，是儒家性善论的根源。孔子承继了这一传统说：“天生德于予。”^② 天德是善的，赋予人当然也是善的，这是对人性的直接体悟。虽然直接谈人性的话不多，但可以看出孔子是主张性善的，如他提出的“己所不欲，勿施于人”的恕道，如果没有性善作为前提，也是不可能的。子思则在《中庸》里明确提出“天命之谓性”，人的本性乃天所赋予。并赋予天“诚”的本性，人要做的是显发天赋予人的“诚”。孟子虽然没直接这样说，但他说：“尽其心者，知其性也，知其性则知天矣。”^③ 人性在于人心，所以尽心就能知性知天，但是心是什么呢？“心之官则思，思则得之，不思则不得也。此天之所与我者。”^④ 心从性来，性从天来，人性善的最终根源还是天，这仍是“天人合一”的思想。即使是持性恶论者的荀子也认为：“凡性者，天之就也，不可学，不可事。”^⑤ 也是说性从天而来，当然他认为礼义等是后天人为的，他还是要通过“化性起伪”的方式来成就人的善性。儒家的人性善思想也直接影响了后来道教、佛教关于人性善的观点。

二 道、善、性统一的人性论特色

《周易》的人性论思想主要是由《易传》阐发出来，《系辞传》中有两段话最能表明其人性思想：

① 《尚书正义》标点本，北京大学出版社 1999 年版，第 199 页。

② 《论语·述而》。

③ 《孟子·尽心上》。

④ 《孟子·告子上》。

⑤ 《荀子·性恶》。

一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。仁者见之谓之仁，知者见之谓之知，百姓日用而不知，故君子之道鲜矣。

《易》，其至矣乎！夫《易》，圣人所以崇德而广业也。知崇礼卑，崇效天，卑法地。天地设位，而《易》行乎其中矣。成性存存，道义之门。

阴阳的相摩、相推、相荡是自然界的运动变化规律，这就是“天道”。《周易折中》引邵雍的话说：“一阴一阳，天地之道也，物由是而生，由是而成也。”^① 正是因为有这个规律的作用，才能促成万物的化生，而作《易》的目的，并不仅仅是为了发现这个规律，而是要从这个规律中发现人类的生命、人类社会秩序乃至道德本性的根源。“天地之大德曰生”，“生生之谓《易》”，天道中涵藏着仁德，人秉此仁德获得生命和道德本性，这也就是前文所阐述的人道本于天道的思想。而对于“继之者善也，成之者性也”，朱熹是从自然化生的角度来阐释的：“造化所以发育万物者，为‘继之者善’，各正其性命者，为‘成之者性’。”^② 这就是说天地生生不已、不断发育万物是善。但是从后面“仁者见之谓之仁，知者见之谓之知”句看，显然说的是人性承继天道善性，成就实现天道并把其中的善性显发出来就成了人的本性，而不同禀赋的人也会对其有不同的体悟。从《易传》整体上由天道阐发人道的思维模式看，这段话揭示的是人道和天道的关系，首句言天道，接着讲人法天道获得善性。王夫之说：“道统天地人

① 李光地：《周易折中》，九州出版社2002年版，第791页。

② 同上。

物，善、性专就人而言也。”^①又说：“‘继’者，天人相接续之际，命之流行于人者也。”^②可见谈善和性指的是人道而言，“继”就是人如何在天人接续的分界上效法天道的功夫。余敦康先生说：“天人之间的沟通，关键在一个继字。继是继承、继续，继之则善，不继则不善。就天道之阴阳而言，无所谓善与不善，物之性乘大化之偶然，也无所谓善与不善，唯有人能自觉地继承天道之阴阳，使之继续不断，所以才叫作善。如果人有所不继，这就产生恶了。”^③这也是抓住“继”这一关键词从人道方面来谈继善的功夫，强调的是善与性是人继天道而来，说明了道德的形上依据，也说明了人在成就自己德性过程中的主体能动性。仅仅知道善性的来源，如果不能自觉地以此为精神依归，主动加强道德修养，达到以人合天的目的，那就有可能倒退，甚至处于作恶的边缘。徐复观先生说得更形象，宇宙的生生不息，可能只是某种势力的盲目冲动，由盲目冲动所形成的万物，自然也是一种盲目冲动的混沌世界。有“继之者善也”这句话的点醒，便顿觉宇宙间一切皆朗彻和谐，所谓生生者不仅是物质，而实际也是人的价值。^④

从以上的解释可以看出，《周易》特别强调后天的德性修养。一方面，要“继善”，要承继天道的善，以天道为道德的本源，效法天道，与“天地合德”。这就是《乾·文言》所说的“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶，先天而天弗违，后天而奉天时”。这种人法天道的“天人合一”的思维模式是古人理论设计的最根本特点。另一方面，

① 王夫之：《周易内传》，九州出版社2004年版，第427页。

② 同上书，第428页。

③ 余敦康：《易学今昔》，广西师范大学出版社2005年版，第121页。

④ 徐复观：《中国人性论史》先秦篇，上海三联书店2001年版，第181页。

还要不断涵养，扩充善性，即“成性”，既要把天道的善通过实践显露出来，又要把它内化成自己的德性品质，并不断充盈它。所谓“成性存存，道义之门”就是说的人对承继天道而来的善性进行扩充存养，才能进入道和义的门户，“存存”即存了又存，不断地精进。“道”即天道，“义”即人道。整句话的大意也就是通过存养扩充的功夫才能真正懂得天道和人道的内涵和关系，才能真正获得美好的德性，进而达到圣人作《易》的目的——“崇德广业”。《彖传》说：“天行健，君子以自强不息；地势坤，君子以厚德载物。”就是说的人要不断地效法天地之道，增厚自己的德性，成就自己的德行、德业的道理。

因此，《易传》人性论是道、善、性三个方面联系在一起的。道，既是阴阳大化的基本规律，也是道德的本体；善是人道继承天道的善而获得的本质内涵；而性是指人对承继天道而来的善扩充涵养内化为自己善的德性，也即人性善。这三个方面是由道而善，由善而性，这种人性观强调“来自于自然赋予的道的善的本质，然后还要经过后天道德性的长养扩充，才能展现善的本质”^①。《说卦》就更说明了这一点：“昔者圣人之作《易》也，幽赞于神明而生蓍，参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻，和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命。”“昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理。”这里揭示了圣人作《易》的最终目的是“和顺于道德而理于义，穷理尽性以致于命”和“顺性命之理”，性和命乃是就人性和天命上说，这是“天人合一”的思路。古人认为理与命是客观的，天生万物，物各有理，天所赋为命，这些都很难人为地改变，所以只能“穷理”和

^① 吴怡欣：《论〈易·系辞〉中的人性观》，刘大钧主编：《大易集说》，巴蜀书社 2003 年版，第 100 页。

“致命”；而性却是与主观的努力联系在一起的，虽然先天的性都一样是由天道而来，但后天却要人主观的努力存养，使善性显露出来。存养善性并扩而充之，则获得善的人性。相反如果不去扩充善性而是去扩充恶性，那么就会获得恶的人性。即使像荀子这样的性恶论者，也强调“化性起伪”，通过后天的努力使人性向善。按新儒家的说法就是“道德主体的挺立”，没有人的主观的努力，善性是不会显发和增厚的。

对于道、善、性三者的关系，王夫之指出：“惟其有道，是以继之而得善焉，道者善之所从出也。惟其有善，是以成之为性焉，善者性之所资也。方其为善，而后道有善矣。方其为性，而后善凝于性矣。”^① 也就是这三者的关系是紧密相连的，先有道这个本体，人通过承继的功夫而获得善，而道的道德性也只有通过人的善体现出来，即“方其为善，而后道有善矣”，这是“天人合一”思想的体现。获得天道所赋予的善，涵养扩充就内化为人性，而只有形成了固定的人性这个载体，善才能凝结于其中。又说：“专言性，则‘三品’、‘性恶’之说兴；溯言善，则天人合一之理得；概言道，则无善、无恶、无性之妄又熺矣。”^② 也就是说如果在这三者中割裂它们的联系，分开地谈性，则会出现董仲舒、韩愈的“性三品”说和荀子的“性恶”说，只看到了性的不同差异，而忽视了性与天道的关系；谈善并追溯到善的来源就会向上找到天道的源头，则天人合一的道理也就懂得了；如果只是概括地说道，则会得出像道家那样的性无善、无恶的结论，甚至最后连人性也否定掉了，万物都归于虚无。因此道、善、性三者关系要联系起来看，否则就会出现片面理解的人性论。《易

① 王夫之：《周易外传》，九州出版社2004年版，第225页。

② 同上书，第227页。

传》的人性论将这三者统一起来看，是与《易传》作者坚持人道本天道而立的“天人合一”思维模式分不开的。

三 与儒、道人性论的比较

《易传》的思想呈现儒、道融合的特色，其所阐发的人性论也体现了这一点。从上面的道、善、性三者关系阐述来看，《易传》也是典型的性善论。其天道是人道的来源和保证，人道以天道为依归，以及要求主体道德精神的挺立等方面与先秦儒家的主流思想一脉相承。《易传》与《中庸》、《孟子》的人性论思想基本上是一致的，它们都有一个共同的认识基础，那就是都肯定人性是仁是善，三者对于人的德性修养的原理及原则性方法的理解也是基本一致的。^①

儒家自孔子承继西周“天赋善性”传统开始，就奠定了以人的主观道德精神挺立，以人的自我道德肯定为宗旨的人文情怀。孔子说“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣”^②，充分肯定了人的后天道德努力和培养。《中庸》说：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。”这和《易传》一样肯定人性乃天所赋予，为道德价值找到一个形上的本体依据。又说：“诚者，天之道也；诚之者，人之道也。诚者不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。诚之者，择善而固执之者也。”诚，从伦理的角度看就是真实不虚伪，以诚为天的道德本性，肯定了天道本身的善，而人所要做的就是努力去达到这个诚，即“诚之”，并且要“择善而固执”，对于选择好了的道德理想目标要不断地追求最终达到“至善”。这与《易传》一样同样强调人的后天道德努力。而孟子更是这样，从

① 参见梁韦弦《〈易传〉人性论探微》，《周易研究》2001年第1期。

② 《论语·述而》。

人异于禽兽的角度完善了性善论，认为人性中有天所赋予的“四心”和“四善端”，即“恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也”^①，没有这四心就不是人。“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也”^②，即善性乃天所赋予，在我本性中就存在这些善性，这是对天赋善性的肯定，也即对天赋的“良知”、“良能”的肯定。“人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。”这是孟子在天人关系的认识中对于“天道”的自信和宗教情怀，也是对人所具有的道德意识和情感的肯定。然而孟子并不仅仅满足于这些天赋的善性，而是同样强调人的后天的道德实践，心性的修养。所谓“尽其心者，知其性也；知其性，则知天矣。存其心、养其性，所以事天也。夭寿不贰，修身以俟之，所以立命也”^③。要使自己尽心、尽性而知天，使人道契合于天道的生生之德，扩充、存养自己的善端，修身以立命。以自我心性为立基，以直达天命为目标，挺立人之所为人之善性，所以在孟子这里你可以感觉到一种“夭寿不贰，修身以俟之”的对道德实践义无反顾的宗教情怀，浩然之气充沛于心中。由此我们可以看出中国人性设计的基本原理：一方面，赋予人性以道德上的自足性；另一方面，又认为这些道德上自足的本性只是成圣成贤的内在可能性。这种可能性要转化为现实性，还要经过能动的努力。^④

儒家另一代表人物荀子则相反，在天人关系上，并不承认天赋善性，而是从人的自然属性出发提出了“人性恶”的人性论，

① 《孟子·公孙丑上》。

② 《孟子·告子上》。

③ 《孟子·尽心上》。

④ 樊浩：《中国伦理精神的现代建构》，江苏人民出版社1997年版，第360页。

“人之性恶，其善者伪也”^①，这一点与《易传》性善论是不同的。荀子不承认人的本性天生就是善的，而是后天人文努力养成的，即“伪”。其“性伪之分”的实质就是强调人的后天的人文化成和道德改造，因此，在这一点上和《易传》的思想仍然是相通的。他以人性恶为起点，设计了一条“化性起伪”的人性完善的道路，来达到“涂之人可以为禹”的理想目标。强调要以礼义和法律等外在的规范来约束和引导人向善，所谓“立君上之势以临之，明礼义以化之，起法正以治之，重刑罚以禁之，使天下皆出于治，合于善也”，“今人之性恶，必将待师法然后正，得礼义然后治”^②。反映了他重现实的一面。

尽管孟、荀对于人性论的看法有所不同，但是都重视后天的道德实践，所追求的最终的理想目标也是一致的。“孟荀的人性论，在逻辑思路‘同归而殊途，一致而百虑’，有异工同曲之妙；在理论学说上足以弥补孔子‘言性与天道，不可得而闻也’的缺憾。事实上，孟子的人性道德自律完善，深化了孔子的仁学思想，对人性的建构是‘继之者善也’。荀子的人性政治他律完善，弘扬了孔子的礼学思想，给人性论的预设是‘成之者性也’。”^③因此，从“继善成性”这方面来说，无疑《易传》是综合了两者的主要优点，既强调“继善”，又强调“成性”。

徐复观先生认为，从孔子以后其门下对于性与天道的看法，大致有三派发展，从曾子、子思到孟子是一派，这一派是顺着天命由上向下落，由外向内收；下落到自己的心上，内收到自己的心上，由心所验证的善端以言性善。然后再由尽心，扩充心的善

① 《荀子·性恶》。

② 同上书。

③ 祁润兴：《人性：自然奠基、人文化成与价值创造》，《孔子研究》1997年第1期。

端向上升，向外发。在向上升的极限处而重新肯定天命；在向外发的过程中而肯定天下国家。另一派是以《易传》为中心的一派，在坚持性善这点上，与前派同，但以阴阳言天命，则与前派不同，因阴阳观念的扩展，对尔后的人性论，发生了很大的影响，并与道家不断发生关系。^①《易传》人性论与《孟》、《庸》人性论所不同的特点是从阴阳哲学范畴来谈人性，即从天道阴阳的变化规律上为人性寻找形上依据。因此，从偏向于自然规律这一点上又与老庄道家的人性论相近。老子以“道”为宇宙最高本体，所谓“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和”^②。人也是在这阴阳中和之气作用下产生的结果。“道”的本性是自然无为的，因此，人的本性也是自然无为的，老子由此建立了自然的人性论。庄子继承了老子的观点，也认为人的本性是自然的，所谓“性者，生之质也；性之动，谓之为；为之伪，谓之失”^③。人性是人的自然本质，人性之动是自然而然的，不加任何人为，人为之动就丧失了人之自然本性。因自然无所谓善恶，所以道家的人性论是无善无恶的自然本性论。这一点又与《易传》的性善论有所不同。

因此，从《易传》的角度看，老庄只看到人之性秉受于天道以及与物之性相同的一面，从而断言人之性无善无恶；孟子只看到继之者的一面，从而断言“人无有不善”；荀子只看到人有所不继的一面，从而断言“人之性恶而善者伪也”，这些说法都有

① 徐复观：《中国人性论史》先秦篇，上海三联书店 2001 年版，第 173—174 页。第三派是以礼的传承为中心的一派，因强调礼的作用太多，忽视沉潜自反的功夫，性善的观念反而逐渐朦胧了，此派以荀子为顶点。

② 《老子》四十二章。

③ 《庄子·庚桑楚》。

一定的片面性，不能全面把握人性的本质。^①

总之，人性论是探讨伦理思想体系的基础，不同的人性论就会有不同的伦理规范设计，《周易》的人性论虽然有自己的特点，但总体上仍是性善论，因此对于伦理的设计还主要是要求人修养自己内在的秉承天道而来的德性，要人崇德、厚德，并依靠德性来获得各方面的发展。

① 余敦康：《易学今昔》，广西师范大学出版社 2005 年版，第 121 页。

第三章

《周易》的德性伦理体系

从前面两章的论述看,《周易》具备德性伦理的基本理论资源。狭义的德性是人之为人的道德品性,主要从积极方面肯定人之优良品质,即美德,美德是人获得人之规定性的必要要素,是从精神上评价一个人的主要价值标准。人生而为人但还不是完整意义上的人,只有具备一定道德素养的人才是真正意义上的人。强调主体的德性修养是中国传统伦理的主要特征。德性伦理的最基本特征就是以主体的内在道德品质、道德动机为评价行为的标准,因强调主体的道德自觉而与规范伦理相区别。规范伦理相对而言主要强调外在的伦理规范对主体的约束,可以称为“他律”型伦理,德性伦理因强调主体的道德自觉而称为“自律”型伦理。这两种伦理范型实际上是相互补充的,强调任何一方都有偏颇。实际上在中国古代伦理理论建构中,对德性与规范都很重视,很多德目既具有个体德性的特性又具有社会伦理规范的特性,很难作具体的区分。从“自律”的方面看,《周易》强调人承继天道的善性而扩充存养自己的德性,强调以德致福,以德性作为评价行为结果吉凶与否的标准,具有鲜明的德性伦理思想的特征。从“他律”的方面看,《周易》强调的天道是人道的本原,天道规律是人与人类社会最根本的外在约束力量,因此可以说

《周易》伦理思想是“自律”与“他律”的统一。从《周易》文本表面上看并没有明确的德性伦理与规范伦理的划分，但从《易传》以德解易这一根本转变的思想逻辑主线看，德性作为评价主体的行为结果的基本价值标准，其符合德性伦理的根本特征。本章主要在《周易》道德哲学基础上来探讨其中的德性伦理思想体系，从伦理道德的原则，主要德目规范，德性修养，以及德福一致几个方面来展开论述，以建构具有逻辑规律的理论认知结构，但并没有因此否定其亦具有一些规范伦理特征的意蕴。

第一节 《周易》的伦理原则

任何伦理体系都有一些最基本的普遍遵循的准则，《说卦》是从总体上揭示了《易》为性命之书，要人“和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命”，也就是说要把德性修养放在第一位，并最终能上达天命，与天合一，这是古人的理想追求。而从整个《易传》的阐发来看，其中所遵循的伦理准则有乾健、坤顺，尚时、守中。因为乾、坤为《易》之门户，它们的性质从总体上反映了易卦遵循的是阴阳和谐的思想，自强不息、厚德载物更是从这两卦中阐发出的伦理精神。而时、中则反映在每一卦每一爻中，每一卦每一爻都是一个具体的时境，而只有每一爻都能持守中正之德才能变不利为有利。

一 乾健、坤顺的伦理总纲

健和顺主要指《周易》乾、坤两卦的德性。《周易》认为乾、坤两卦是《易》之门户，乾属阳，坤属阴，赋予乾刚、坤柔的德性，一阴一阳，一刚一柔，阴阳和合，成就天下万物。《系辞传》

说：“子曰：‘乾坤，其《易》之门邪？乾，阳物也；坤，阴物也。阴阳合德，而刚柔有体。以体天地之撰，以通神明之德。’”又说：“夫乾，天下之至健也，德行恒易以知险；夫坤，天下之至顺也，德行恒简以知阻。”正是因为有天地定位，刚柔有分，阴阳和合，人才能体察天地万物之情，感通天地生养万物、生生不已的亹亹德行。《周易》以天道言人事，悬象明物理，教人趋吉避凶，以乾健、坤顺这样至易、至简的道理，教人分辨、知晓人世的艰难险阻，应对万千的变化。

天下事物纷繁复杂，万象纷纭交错，人事变幻莫测，如何把握分辨呢？《周易》以简驭繁，将万象分成阴阳、刚柔、健顺的两体，而两体又并非独自孤立，而是互相依存、感通、感化、和合，运转而周流不息。《系辞传》说：

乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以简能。易则易知，简则简从。易知则有亲，易从则有功。有亲则可久，有功则可大。可久则贤人之德，可大则圣人之业。易简则天下之理得矣。天下之理得，而成位乎其中矣。

这就是说只要从总体上把握乾易、坤简之理，就能与万物亲和，就能成就贤人之德和圣人之业，说明了乾、坤两卦在《周易》中的重要地位。又说：

乾坤，其《易》之蕴邪？乾坤成列，而《易》立乎其中矣。乾坤毁，则无以见《易》。《易》不可见，则乾坤或几乎息矣。

是故阖户谓之坤，辟户谓之乾，一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通，见乃谓之象，形乃谓之器，制而用之谓之法，利用出入，民咸用之谓之神。

没有乾坤之定位，就没有《易》理之演绎。乾坤就像天地的门户一样，一开一合，变化无穷。老百姓利用乾坤之理，象器制法，利用出入，受益无穷。“夫乾，其静也专，其动也直，是以大生焉。夫坤，其静也翕，其动也辟，是以广生焉。广大配天地，变通配四时，阴阳之义配日月，易简之善配至德。”这段话进一步言明乾坤的德性及其功用，是说乾静止时专一，运动时刚大正直，所以能大生；坤静止时收敛其气，运动时辟开生养万物，所以能广生。乾坤代表天地，易道广大，用广大来表示天地的德性，易道变化无穷，用来表示四时节律的变化，日阳月阴各有特性，掌握了乾健、坤顺至易、至简的道理，就能阴阳和谐达到至善的境地。《系辞传》说：

夫《易》，圣人所以崇德而广业也。知崇礼卑，崇效天，卑法地。天地设位，而《易》行乎其中矣。成性存存，道义之门。

圣人作《易》的根本目的在于“崇德而广业”，德是理想，业是事功，这反映了理想主义与现实主义的统一。而只有效法乾坤天地之德才能达到这一目标。

从以上引文可以看出，乾坤两卦在《周易》里占有极其重要的地位，是《周易》六十四卦推演的门户，也是其哲理意蕴的生发地，伦理思想的总纲。王夫之认为：“《周易》之书，乾坤并建以为首，《易》之体也；六十二卦错综乎三十四象而交列焉，《易》之用也。”^①又说：“学《易》者所用之六十二德，皆修己

^① 王夫之：《周易内传》，中州古籍出版社2004年版，第7页。

治人之事。道在身心，皆‘自强’之事也；道在民物，皆‘载物’之事也。‘自强不息’非一德，‘厚德载物’非一功。以‘自强不息’为修己之纲，以‘厚德载物’为治人之本，故曰：乾坤其《易》之门户，道从此出，德从此入。”^①《周易》六十四卦，以乾坤两卦为首，乾刚健之德，坤厚载之德是修己治人的纲纪，其他六十二卦都依循这两卦阐发修己治人之事，可见乾坤乃伦理道德的总纲。王夫之“乾坤并建”之论可谓把握住了《周易》之根本精神。近人牟宗三先生进一步将其概括为两个基本原则，认为《易传》乾坤并建，讲两个原则，乾健是创生原则，坤顺是保聚原则，也叫终成原则，中国文化尊乾而法坤，乾是创造性原则，是体，要把这个体落实到生命中来，就要通过实践的功夫，效法坤道，坤是讲道德实践的，光讲乾道，不讲坤道就不能凝聚，就无所成就。^②牟先生的解释道出了中华文化受《易》影响之深远，《易》之根本精神“自强不息，厚德载物”塑造了中华民族的特殊伦理品性。因此，研究《周易》，效法《周易》，不从乾坤两卦入手，就不能窥其堂奥，同样不以乾健、坤顺为《周易》伦理思想的总纲，也是不能正确了解其伦理思想特点和践行其德行。

1. 乾之德

乾德以刚健为主。乾，在《周易》里面是象征天的，《彖传》说：“大哉乾元！万物资始，乃统天。”但乾卦为什么不说天卦呢？孔颖达说：“天者定体之名，‘乾’者体用之称。故《说卦》云：‘乾，健也。’言天之体，以健为用。圣人作《易》本以教

① 王夫之：《周易外传》，中州古籍出版社2004年版，第394页。

② 牟宗三：《周易哲学演讲录》，华东师范大学出版社2004年版，第16—22页。

人，欲使人法天之用，不法天之体，故名‘乾’，不名天也。”^①这样不仅解释了卦名的由来，也表明了圣人作《易》的目的，是教人“法天之用”，健行不息，应化无穷；开物成务，广生大业。所以《象传》说：“天行健，君子以自强不息。”君子应当法天之健，自强不息。

乾之德乃刚健，包含元、亨、利、贞四个具体的德性。元是始，亨是通，利是和，贞是正的意思。《文言》说：“元者善之长也，亨者嘉之会也，利者义之和也，贞者事之干也。君子体仁足以长人，嘉会足以合礼，利物足以和义，贞固足以干事。君子行此四德者，故曰：‘乾，元、亨、利、贞。’”孔颖达认为：“施于王事言之，元则仁也，亨则礼也，利则义也，贞则信也，不论智者，行此四事，并须资于知。”^②把乾之四德具化为人的仁、义、礼、信四德，而智德又内含于四德之中，所以合起来就是仁、义、礼、智、信五德，这五德是古人总结的最基本的德性和人伦规范，将它们纳入《易》中，是为其形上依据寻找新的更为坚实的解释系统。使人道上溯于天道，人德上溯于天德，强调“法天而用”，以天道明于人事。

乾之刚健之德不仅具化为以上五德，还因乾之六爻具体境位不同而有所分别。《文言》说：“大哉乾乎，刚健中正，纯粹精也！六爻发挥，旁通情也。”是说乾是纯阳之卦，是纯而不杂的精灵。其德性刚强，劲健，其中二五两爻既中且正，中正之德乃德行完美的象征。通过考察乾卦六爻所揭示的修身之德，可以触类旁通于其他万事万物的具体情境。以下对六爻作一具体分析。

初九：“潜龙勿用。”是说处于这个位子的人应效法“潜龙”

① 孔颖达：《周易正义》，九州出版社 2004 年版，第 18 页。

② 同上书，第 42—43 页。

的德性，涵养身心，蓄势待发，决不盲动。何谓“潜龙”？《文言》引孔子的话说：“龙德而隐者也。不易乎世，不成乎名，遁世无闷，乐则行之，忧则违之，确乎其不可拔，‘潜龙’也。”也就是说有龙德而隐居不为世俗所移易的人是“潜龙”，这样的人不为虚名所累，逃遁避世，虽逢无道，也心无所闷，心有所乐则行动，心有所忧则不行动，守志善道，坚不可拔，这就是潜龙的德性。

九二：“见龙在田，利见大人。”王弼注说：“出潜离隐，故曰‘见龙’，处于地上，故曰‘在田’。德施周普，居中不偏，虽非君位，君之德也。初则不彰，三则‘乾乾’，四则‘或跃’，上则过亢。‘利见大人，唯二、五焉。’”^①是说九二居中不偏，虽非君位，但可以施德行利于天下。《文言》还进一步解释九二居中之德，说：“庸言之信，庸行之谨，闲邪存其诚，善世而不伐，德博而化。”“君子学以聚之，问以辩之，宽以居之，仁以行之。”也就是说，九二之德，言常信实，行常谨慎，防闲邪恶，心存诚实，为善于世而不自伐其功，德能广博而变化于世。君子要通过学习积累知识才干，发问辨明是非，以宽容来居守事业，以仁德来行事，所谓“以成德为行”。

九三：“君子终日乾乾，夕惕若厉，无咎。”是说君子当自勉自强，朝夕戒慎，恐惧修身，就会没有过错。《文言》说九三是君子进益道德，修营功业的卦象，所谓：“忠信所以进德也。修辞立其诚，所以居业也。知至至之，可与几也。知终终之，可与存义也。”意思是说君子靠忠诚信实来进益道德。如果外修文教，内立诚信，就会有功业可居。知道时机将到，则可与其谋事于几兆之时；知道时机将尽，则可与其保全其位，没有丧失，于事得

① 孔颖达：《周易正义》，九州出版社2004年版，第22页。

宜。这就是君子进知几，退存宜，进退自如的道理。

九四：“或跃在渊，无咎。”“或”是疑惑，“跃”为跳跃，言处九四之位，应当深思熟虑，进退迟疑，不能因贪图私利而冒进，应当择时而动，伺机而发，就会“无咎”。

九五：“飞龙在天，利见大人。”九五是君位，所以说“飞龙在天。”王弼说：“夫位以德兴，德以位叙，以至德而处盛位，万物之睹，不亦宜乎？”^①是说君子居于此位，有至德，德与位相宜，君子可以奋发有为，自强不息。这样的至德君子是“与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，后天而奉天时”之人。

上九：“亢龙有悔。”是说居于上九的位置，阳亢已极，物极必反，有所悔吝。但君子如能设法戒慎自己，也可没有灾祸。故《文言》说：“知进退存亡而不失其正者，其唯圣人乎？”

从以上可以看出，乾卦为人们提供了在面对各种人生境遇时应当如何修身立德，有所作为的应对方法，突出的特点就是既结合乾的刚健德性，又结合具体情境告诫人们应当根据具体的境况选择不同的修身方法，而不是一味刚健冒进，具有辩证法的思想特点，是真正的以天道明于人事的至圣之言，蕴涵着丰富的人生智慧。

2. 坤之德

坤德以柔顺为主。孔颖达解释坤卦卦辞“利牝马之贞”说：“‘坤’是阴道，当以柔顺为贞正，以明柔顺之德也。”^②《说卦》说：“坤，顺也。”这表明了坤卦的卦德是以柔顺为主，是与乾卦的刚健之德相对应的。乾以刚健统领于天，坤以阴柔和顺承奉

① 孔颖达：《周易正义》，九州出版社2004年版，第28页。

② 牟宗三：《周易哲学演讲录》，第67页。

于天。

坤德又以厚载为特点。《坤·彖》说：“至哉坤元！万物资生，乃顺承天，坤厚载物，德合无疆。含弘光大，品物咸亨。”坤德是柔顺的，它承接乾阳，滋生载养万物，它的德行光明广大无边，博厚高远，万物都得以亨通。《象传》总结说“地势坤，君子以厚德载物”，君子应当仿效坤卦之德，像大地一样厚德载物。《文言》说得更明白：“坤至柔而动也刚，至静而德方。后得主而有常，含万物而化光。坤道其顺乎？承天而时行！”坤德虽以柔为主，但也会根据具体的情况显示刚健的一面，柔中有刚，刚中有柔，它主要配合乾德，依时境而行动。这充分说明了坤德柔顺，量时而行的品德。

初六：“履霜，坚冰至。”是说当人踩着霜的时候，就要想到严冬的到来，会结厚厚的坚硬的冰，事物的发展是由微而著，由量变到质变的，对于违背德行的事，人们应当防微杜渐，慎终于始。《文言》说：“积善之家，必有余庆，积不善之家，必有余殃。臣弑君，子弑父，非一朝一夕之故，其所由来者渐矣，由辩之不早辩也。”也是对恶德、坏事的发展变化由小到大，从微到著，由量变到质变的最好解释。

六二：“直方大，不习无不利。”王弼注云：“居中得正，极于地质，任其自然而物自生，不假修葺而功自成。”^①意思是说，六二阴爻居阴位，居下卦中位而得正，具备直、方、大三德，人要能仿效六二行事，具备这三德，就可以随缘运用，自然无为，不假任何人谋和努力就可以达到无所不利的地步。《文言》：“君子敬以直内，义以方外，敬义立而德不孤。”也是说君子要内外修德。

① 孔颖达：《周易正义》，九州出版社 2004 年版，第 74 页。

六三：“含章可贞，或从王事，无成有终。”《象传》解释说：“‘含章可贞’，以时发也；‘或从王事’，知光大也。”六三处下卦阴极之位，但其遵守柔顺之德，不为物主，不为事先，顺从“王事”而为，内含章美之道，等待时机然后有所作为，这是智虑光大深远的表现，所以表面看来无所作为，但也有好的结果。

六四：“括囊，无咎无誉。”处六四之位，应扎紧口袋，储藏物品，用于人事，比喻人应“闭其智而不用”，韬光养晦，谨慎行事，才不会招来灾祸，所以《象传》说：“‘括囊无咎，慎无害也。’”

六五：“黄裳元吉。”孔颖达解释说：“黄是中之色，裳是下饰，‘坤’为臣道，五居君位，是臣之极贵者也。能以中和通于物理，居于臣职，故云‘黄裳元吉’。元，大也，以其德能如此，故得大吉也。”^①《象传》解释说：“‘黄裳元吉’，文在中也。”文指文明之德，不是用武力取胜。这句爻辞的意思是，一般普通人，居于极高的位子时，只要保持中和之德，通达于事理，恪尽职守，谦顺敬上，就会获得吉利。所以《文言》说：“君子黄中通理，正位居体，美在其中，而畅于四支，发于事业，美之至也。”说的是君子只要修此中和之德，内外俱善，就可以使事业发达，到达完美的境地。

上六：“龙战于野，其血玄黄。”《象传》解释说：“‘龙战于野’，其道穷也。”是说上六处于阴气过盛的阶段，喻指事物的发展超出了应有的限度，就会走向反面。

从以上的解释可以看出，《易传》是对《易经》进行人文哲理理性解释的著作，以天地之大道、大德来喻指人事，为人类社会

① 孔颖达：《周易正义》，九州出版社 2004 年版，第 78 页。

秩序，人伦道德规范寻找合理的价值解释系统，其伦理意蕴很深刻。易者象也，圣人作易以物象明人事，彰显义理。在《周易》中乾坤两卦的义理是被《易传》阐释得最详细、最深刻的，因其他的卦都是由这两卦的阴阳升降变化而来，所以这两卦最富典型意义，能给人提供在面对各种人生境遇时修德以广业的智慧和办法，因此，是《周易》这部书的伦理总纲。

二 尚时

1. 时观念的运用

《周易》是一部言变易的书，而变易的根本及必要条件，就是“时”。宇宙化生，人事风云变幻，都离不开“时”的因素。《系辞传》谓“变通者，趣时者也”。程颐说：“看《易》，且要知时。《易》，变易也，随时变易以从道。”^① 时，最初的含义是指时间、自然节气的变化，《易经》中有很多表示时间的语句，如《小畜·上九》：“女子贞，不字，十年乃字。”《同人·九三》：“三岁不兴。”《临》卦辞：“元亨，利贞。至于八月有凶。”等等共涉及 27 条卦爻辞。《易传》中也有很多揭示时间变化规律的句子，如《系辞传》说：“日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。”又说：“一阴一阳之谓道。”这是反映自然界四时节气在阴阳变化规律的作用下有规律的变化情况，而自然的变化主要反映在时间的变化上。从这里可以看出“时”的观念是人类认识自然规律的根本方法。人们随自然界时间节律的变化而进行劳作休息，因此“时”的观念又引入到社会人事中被引申为“时机”、“时势”等，指人们在社会事务中有所行动时，要把握好恰当的时间和机会，要审

^① 程颐：《伊川易传》，上海古籍出版社 1989 年版，第 3 页。

时度势才能立于不败之地。这是一种把“时间观念纳入到自然和社会变化发展的吉凶祸福的因果链条之中的思维方式”^①。

《周易》中明确提出“时”这个概念的有很多处，有待时、时行、时成、时变、时用、时义、时发、时含、时极等多种用法，仅《彖传》中，“时”字就出现 34 次之多，还有专对“时”发表感叹的词句，“时”不仅仅表示时间的变化，而且已经上升到哲理的范畴。如：

天地以顺动，故日月不过，而四时不忒。圣人以顺动，则刑罚清而民服，豫之时义大矣哉！（《豫·彖》）

大亨贞无咎，而天下随时，随时之义大矣哉！（《随·彖》）

天地养万物，圣人养贤以及万民，颐之时大矣哉！（《颐·彖》）

刚过而中，巽而说，行。“利有攸往”，乃“亨”。大过之时大矣哉！（《大过·彖》）

王公设险以守其国。险之时用大矣哉！（《习坎·彖》）

刚当位而应，与时行也。“小而贞”，浸而长也。遁之时义大矣哉！（《遁·彖》）

男女睽而其志通也，万物睽而其事类也，睽之时用大矣哉！（《睽·彖》）

见险而能止，知矣哉！蹇之时用大矣哉！（《蹇·彖》）

天地解而雷雨作，雷雨作而百果草木皆甲坼。解之时大矣哉！（《解·彖》）

^① 孙熙国：《先秦哲学的意蕴：中国哲学早期重要概念研究》，华夏出版社 2006 年版，第 252 页。

天地相遇，品物成章。刚遇中正，天下大行也。姤之时大矣哉！（《姤·彖》）

天地革而四时成，汤武革命，顺乎天而应乎人。革之时大矣哉！（《革·彖》）

“旅小亨”，柔得中乎外，而顺乎刚，止而丽乎明，是以“小亨旅贞吉”也。旅之时义大矣哉！（《旅·彖》）

《彖传》中这样明确对“时”表示感叹的句子有豫、随、颐、大过、习坎、遁、睽、蹇、解、姤、革、旅十二个卦，据清代易学家在《易汉学》中总结，《彖传》中言时者二十四卦，《象传》中言时者六卦，说明了“时”在《易传》中是一个具有非常重要意义的范畴，是人们用来表达对行动规律把握的哲学范畴。“通过以时来解释卦和爻，把六十四卦理解为六十四个时，把爻理解为时中之时，从而把原本是表示吉凶的卦象变成了人们生存的不同处境。这就使每一卦更具有了独立的义理性，可以直接成为人们进德修业的依据。经过这样的解释，《周易》已经完全从卜筮的领域中摆脱出来，而成为讲天地之道和人道的作品。”^①

2. 待时而动

从伦理学角度看，“时”既是个体行动应遵循的行为准则，也是社会活动中应遵循的具有普遍性的规则。《周易》中“时”的思想概括来说主要是“待时而动，顺时而行，时止则止，与时偕行，与时偕极”等。乾卦六爻就是阐述的要待时、顺时的道理。如初爻的“潜龙”，说的就是要等待时机、韬光养晦的道理，从初到上，以各爻的时位来比喻人事的时境，时境不同，就要求

^① 王博：《易传通论》，中国书店2003年版，第69页。

有相应的行动策略。当然只有道德修养很高的人才能正确运用好“时”的规则，所以《乾·文言》总结说只有“圣人”能与天地合德，与日月合明，与四时合序，与鬼神合吉凶。《坤·文言》也说“坤道其顺乎，承天而时行”，也是说的顺时而行的道理。《豫·彖》说得更明白：“天地以顺动，故日月不过，而四时不忒。圣人以顺动，则刑罚清而民服，豫之时义大矣哉！”还有《革·彖》和《兑·彖》的“顺乎天而应乎人”，也是说的要顺应天时，顺应人心在适当的时机加以变革的道理。

在《周易》的“天人合一”思维模式下，《易传》的作者在阐释《易经》的微言大义时是先言天道再引申出人道，天道是人道的依据，人道要遵循天道。与此相应，在“时”的问题上，是先指出“天时”的规律，然后再引申说明“人时”^①。如《豫·彖》是先说“天地以顺动，故日月不过，而四时不忒”这个天道规律，因为天地能遵循规律而动，所以四时变化有序，不会出现差错；接着再引出人道：“圣人以顺动，则刑罚清而民服，豫之时义大矣哉！”圣人治理天下如果也能顺应社会发展规律，那么就会法纪整肃，百姓臣服，所以结尾感叹：“时义大矣哉！”这里关键的是要“待时、顺时”。

3. 与时偕行

“时”的另一个含义是要因时而变，与时偕行。“变”是“时”的根本特征与要求，所谓“穷则变，变则通，通则久”。王弼《周易略例》指出“卦者，时也；爻者，适时之变者也。”^②虽然王弼“扫象”，但这句话还是在一定程度上揭示了象数和义

① 参见闫睿颖《〈易传〉之时》，《大易集说》，巴蜀书社2003年版，第76—77页。

② 楼宇烈：《王弼集校释》下册，中华书局1980年版，第604页。

理的关系,《周易》是借象数来阐明道德义理的。从哲学思维来说,整部《周易》就是以卦及爻位的变化,来说明事物的变化规律,六十四卦就是表示事物发展变化的六十四个大的时期,从乾坤开始到既济、未济终,又贞下起元,周而复始。三百八十四爻就是三百八十四个具体的时境,每一卦六爻,从下到上表示事物由初级向高级发展的过程。这样《周易》就把“时”的观念浓缩在这六十四个卦里,把整个宇宙乃至人的生命过程也浓缩在其中,这既是“天人合一”的整体思维模式,也是极具象征性的直观的思维方法。根据“时”的这一原理,在遵循基本的“以德解易”原则前提下,无论人们在生活中遇到怎样疑难的问题,只要向《周易》请教,得到其中任何一卦一爻,它就会与具体的生活时境联系起来并给予适当的断语指导,为决策提供参考。这也是为什么很多人在生活中遇到困境时向《周易》寻求智慧启迪的原因。

《艮·彖》曰:“艮,止也。时止则止,时行则行,动静不失其时,其道光明。”是说该行动时就行动,不该行动就不行动,一切看时境而定,也就是《丰·彖》的“与时消息”的意思。《乾·文言》说“‘终日乾乾’,与时偕行”,“‘亢龙有悔’,与时偕极”;《遁·彖》说“刚当位而应,与时行也”;《损·彖》说“损刚益柔有时,损益盈虚,与时偕行”;《益·彖》说“天施地生,其益无方。凡益之道,与时偕行”;《小过·彖》说“过以利贞,与时行也”;等等。这些都是说的“与时偕行”的道理。把握事物发展的基本规律与矛盾,因循时机促成事物的发展,这是人们应该掌握的基本原则。

从以上的分析可以看出,“时”的观念贯穿于整部《周易》,人们要依据不同的“时境”来进德修业,这是古人对自然和社会人事规律进行抽象概括总结的智慧结晶,它对中国文化以及中国

人实用理性的形成具有重要意义。“时”的观念在先秦时期儒道几家都很受重视，如儒家孟子曾称孔子为“圣之时者”^①，在待时而动，对人生的积极态度方面《周易》与其思想一致。道家也讲“时”，如老子说“动善时”^②，就是指的要依好的时机而行动，庄子说“安时而处顺”^③，就是指安于时境，顺应自然。《周易》与道家在把握阴阳变化的规律方面思想一致，但道家讲“时”多是与谦退、无为联系在一起，而《周易》“待时”是为了更好地精进，态度显然不同。因此可以看出《周易》有融合两家思想的特点。

三 守中

1. “中”之含义的沿革

在《周易》伦理思想中，另一个重要的伦理原则是“中”，有中正、正中、大中、中道、中行、行中、刚中、柔中等多种表述方式。“中”的观念起源很早，甲骨文金文中就有记载，起先可能指地点或时间的中间，如“王立中”，指王站在中央之地，“日中”指太阳运行于天空正中。还指“徽帜”，是部落或氏族首领用以指挥的“徽帜”或“旗鼓合体物”，象征权威和统治。《论语·尧曰》中的“允执其中”和伪书《大禹谟》十六字心传中的“允厥其中”应当指的是尧庄严地把象征权威的“中”的徽帜交给舜时的戒语，后来这个象征权威的“中”帜才抽象演化为一般的伦理政治法则，并提升为具有哲学含义的“大中之道”^④。《洪

① 《孟子·万章下》。

② 《老子·第八章》。

③ 《庄子·养生主》。

④ 参见董根洪《儒家中和哲学通论》，齐鲁书社2001年版，第32—34页。

范》中的“建用皇极”^①，就是指的立事当用“大中之道”的意思。这个“极”是从本体意义和人生哲学意义上讲，是天道运行的“大中之道”和人事的“中正”行为标准。《尚书》、《诗经》以及《易经》中都有很多反映这方面道理的句子。

《易经》卦爻辞中“中”字有13处，其中《丰》卦辞“宜日中”，六二“日中见斗”，九三“日中见沫”，九四“日中见斗”中的“中”指时间。《屯·六三》“即鹿无虞，惟入于林中”，《师·九二》“在师中”及《中孚》卦名的“中”指的是地点方位。《讼》“有孚窒惕，中吉，终凶”，“中”指的是中道，行中道就吉利，是哲学伦理学意义上的用法。以下五句中的“中”指中正之道，“中行”均指依中正之道而行。

《泰·九二》：包荒，用冯河，不遐遗。朋亡，得尚于中行。

《复·六四》：中行独复。

《益·六三》：益之用凶事，无咎。有孚。中行告公用圭。

《益·六四》：中行告公，从，利用为依迁国。

《夬·九五》：苋陆夬夬中行，无咎。

从以上可以看出“中”在《周易》古经中就具有哲学的意义，也反映了《周易》尚中的思想，也证明后来《易传》所阐发的“中道”思想是有根据和来源的。《易传》“中”字凡113见，其中“中正”、“正中”、“中直”23见，“刚中”13见^②，足见

① 《尚书·洪范》。

② 参见罗炽、白萍《中国伦理学》，湖北人民出版社2003年版，第161页。

《易传》作者对尚中思想的重视。

《易传》讲“刚中以应，大亨以正，天之道也”，讲“中正以观天下”的行为标准，就是继承了“大中之道”的哲学思想。子思在《中庸》中说得更明白：“中也者，天下之大本也。和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。”又说“诚者天之道也”^①。这就是把“中”提到了宇宙本体的高度，与“诚”具有本质的一致性，是道德的本体。《周易》强调“中”，同样是作为人行善修身的道德标准，所不同的是它把“中”与人事的吉凶祸福联系得很紧密，以天道言人事，立中正仁义之极，建立起主静无欲的最高道德标准，体贴顺应天地性命之理，将人生法则与天地法则合一。刘长林先生认为“中”的第一层意思涉及天道对万物的关系。天道运行，生育万物；天道运行因循一定的法则，万物生育各具一定的性命。天之法则恒常不易，不过不忒，物之性命由是才有保证。“中”的第二层意思涉及主观对客观的关系，要非常尊重客观规律，要精准地符合天道，一丝不苟地遵守天地万物自然生化的规律，做到无过无不及。^②这种从关系分析的方法比较客观地把握了“中”的特征。从天道与人事两个方面来理解“中”的含义的思路是正确的，从人道方面看，“中”就是我们应当遵循的伦理准则。

2. 中正之道

《周易》是一部言“变易”的书，所以重“时”，强调因时而变、与时偕行；又是一部言“不易”之书，所以重“中”，大中之道是宇宙人生所遵循的基本规则，因而不能随随便易。《易传》在阐释《易经》时是遵循这一规则的，凡是涉及“中”的地方大

① 《礼记·中庸》。

② 刘长林：《论中》，《周易研究》2006年第2期。

都是吉利的断语，因此作者是把它作为判断人事吉凶的一条重要的理论依据和重要的伦理原则。然而作者在作理论的阐释时依然是借卦爻位这一特殊的象数图式，这也是《周易》所独具的特色。

《系辞传》说：

六爻相杂，唯其时物也。其初难知，其上易知，本末也。初辞拟之，卒成之终。若夫杂物撰德，辨是与非，则非其中爻不备。噫！亦要存亡吉凶，则居可知矣。知者观其彖辞，则思过半矣。二与四同功而异位，其善不同；二多誉，四多惧，近也。柔之为道，不利远者；其要无咎。其用柔中也。三与五同功而异位，三多凶，五多功，贵贱之等也。

这一大段话论述了六爻各位的性质特点。其中中间四爻的位置特别重要，错杂各种物象并撰述它们的德性，辨别是非吉凶，都得靠中间四爻。第二爻和第五爻分别处下卦和上卦的中位，处于重要的地位，用来象征人事的守持中道，行为不偏。“二多誉，四多惧”，“三多凶，五多功”的原因在于它们所处的位置不同，所以就有截然不同的结果。这样以二、五爻的中位来象征人事的行中道，表达了尚中的思想。

凡阳爻处中，谓“刚中”，阴爻处中，谓“柔中”，若阳爻处五位，阴爻处二位，则是既中且正，称为“中正”，这是最完美的德性，六爻之中处二五位的，都比较吉利，其他爻，既不处中又不当位的则不吉利，这是《易传》对于爻位解释的基本原则。比之于人事，则人应当效法“中”爻之德，才能无所不利。如《文言》释《乾·九二》“见龙在田，利见大人”这句话说“龙德

而中正者也”。因九二阳爻处二爻中位得正，所以有是说。《讼·九五》“讼元吉”，《小象》解释原因说：“讼元吉，以中正也。”因九五阳爻处上卦中位得正，故吉利。类似的例子还有很多，如：

《泰·九二》：包荒，用冯河，不遐遗。朋亡，得尚于中行。《象》曰：“包荒，得尚于中行”，以光大也。

《孚·九五》：孚于嘉，吉。《象》曰：“孚于嘉吉”，位正中也。

《大壮·九二》：贞吉。《象》曰：“九二贞吉”，以中也。

从以上例子可以看出，只要位于中位的就吉利，另一种情况是不位于中位则大多凶，如：

《否·六三》：包羞。《象》曰：“包羞”，位不当也。

《噬嗑·六三》：噬腊肉遇毒，小吝，无咎。《象》曰：“遇毒”，位不当也。

总之，《周易》以爻位的“中”与不中来预言人事的吉凶祸福，解释人事休咎得失的原因，其目的还是教人趋吉避凶的道理，要人行“中道”之德，达到崇德广业，有所事功的目的。

《周易》的“中”是一种行为处世的方式，是伦理的基本原则，是伦理的“实然”与“应然”的统一。“中”是伦理所应达到的目标，如“中道”、“中正”，也是伦理实践中应持的基本方法，如“中行”、“行中”。在儒家那里“中”与“善”具有同一性质是指伦理追求的目标，也指宇宙的本体和道德的

本体，如《中庸》中说的“中者，天下之大本”，这是宇宙本体上说，又说：“喜怒哀乐之未发谓之中”，这未发之“中”是道德本体上说^①。它有中道、中和、中正等含义。刘长林先生认为，《周易》对“中”的理解，与孔、孟、《中庸》在根本点上一致。中或中道的本义并不是主张折中、调和、平衡。它有两层含义：一是天道即“中道”，之所以称“中”，是因为天道运行具有精准守信、不过不忒的品性；另一层意思是，人应当准确恰如其分地把握和实行天道，而严格遵循天道，就是奉行中道。这两层意思都可以用“无过无不及”之中来表述。^②这就是说从本体上看“中道”是天道的法则，从实践上看“中道”是人事所应遵循的法则，这与《周易》所阐释的天道是人道的依据，人道应效法天道的思路是一致的。实际上，《周易》对于天道的探索比儒家孔、孟、《中庸》要深刻得多，它借助于阴阳哲学来说明天道的规律，这与道家有一致的地方。“中”还包含着“和”的意思，所谓“中和”是从它所追求的价值目标上来说的。《周易》中的表述是“太和”，即“乾道变化，各正性命，保合太和”，太和即最高的和谐，这种和谐是宇宙间阴阳之气交合的结果。另一个含义是“中正”，既中且正，中本身就含有正的意思，高亨认为“中则必正，正则必中，中、正二名实为一义”^③。实际上这是《周易》根据爻位系统的特殊表示法，二、五爻处中位，因一、三、五为阳位，二、四、六为阴位，如果二爻恰好是阴爻，五爻恰好是阳爻，那么这就是既中且正，是很完美的一种状态，所以“中正”用来比喻人事所应遵循的准则。

① 参见董根洪《儒家中和哲学通论》，齐鲁书社2001年版，第62页。

② 刘长林：《论中》，《周易研究》2006年第2期。

③ 高亨：《周易大传今注》，齐鲁书社1979年版，第41页。

综上所述，“时”和“中”是《周易》的两个根本的伦理原则，清代易学家惠栋说“易道深矣，一言以蔽之，时中”，“知时中之义，其于《易》也思过半矣。”^①当代易学家余敦康先生认为“时”与“中”是对人的道德行为进行评判的两个原则，《周易》把它统一了起来，他认为儒家伦理思想偏于强调中，道家伦理偏于强调时，《易传》以阴阳哲学为基础融合两家思想，提出时中原则，其目的是使人的主体行为符合性命之理，追求社会的整体和谐。^②余先生的分析是很有道理的，但笔者认为时中思想它不仅是个道德原则，也不仅是追求社会的和谐，而且是古人在参悟宇宙大道之后，将人的生命融入宇宙大命而提出的“法天之则”，“时中”是达到“太和”境界的必要方法和手段，“太和”才是古人的最高追求和价值理想，《乾·彖》所谓“乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞。”它不仅指人自身，人与人，人与社会的和谐，更是指自然、宇宙万化的和谐。

第二节 《周易》的主要德目或规范

根据《说卦》“立人之道曰仁与义”的说法，人道主要讲仁和义两种主要的伦理规范，“仁”主内，“义”主外，但这是从总体上的概括，像孔子以“仁”为总德一样，仁与义在《周易》里可以看做是规范身心内外的一切德目规范的总称。通过分别考察《易经》与《易传》，结合历代易学家的阐释，笔者认为主要的德

① 惠栋：《易汉学·易尚时中说》，上海古籍出版社1990年影印本，第62、63页。

② 余敦康：《易学今昔》，广西师范大学出版社2005年版，第117—118页。

目包括元、亨、利、贞四德，谦德、俭德、信德、礼德、孝德、智德等，后世所公认的一些德目如仁、义、礼、智、信在《周易》中都能找到阐发的辞句。

一 元、亨、利、贞四德

元、亨、利、贞在《周易》里被解释为四德。据胡朴安先生统计，《易经》六十四卦，只六卦无元、亨、利、贞字，元亨利贞四字全者七卦，有元亨利者一卦，有元亨者三卦，有元贞者一卦，有亨利贞者十一卦，有亨利者四卦，有亨贞者二卦，有亨者八卦，有利贞者九卦，有利者十卦，即元亨利贞四字全者七卦之中，惟乾卦为纯粹元亨利贞。^①可见元、亨、利、贞四字在《周易》中有特殊的地位。乾卦处易卦的首位，同时具备四德，《彖传》从天道变化方面解释说：“大哉乾元，万物资始，乃统天。云行雨施，品物流形。大明终始，六位时成。时乘六龙以御天。乾道变化，各正性命。保合太和，乃利贞。首出庶物，万国咸宁。”首句说乾元是万物创生的本原，统领天道的变化，这是从天道观上来讲的，也是说明“元”的创生意义。中间几句说明乾道变化的时空状态，而“乾道变化，各正性命”句则表明因为天道的变化，万物各从这个“道”获得了自己的性命，这个道就是“生生不已”的天地之道，万物创生各得其“正”，各有位次，秩序井然，这是从“亨”上说。“保合太和，乃利贞”，万物都能保持和合的状态，这是非常好的结果，这是从“利贞”上说。这一大段对四德的解释，主要是从天道方面来说的，然而根据《周易》推天道以明人事的法则，天道是人道的依据，落实到人道

^① 胡朴安：《〈易经〉之政治思想》，黄寿祺、张善文主编：《周易研究论文集》第四辑，北京师范大学出版社1990年版，第112页。

上，就是人要效法乾的元、亨、利、贞四德。因此才有后来的对四德的进一步阐释。

《文言》则从人道方面对乾之四德进行阐释：“元者，善之长也；亨者，嘉之会也；利者，义之和也；贞者，事之干也。君子体仁，足以长人；嘉会，足以合礼；利物，足以和义；贞固，足以干事。君子行此四德者，故曰乾：元、亨、利、贞。”这是以仁、礼、义、固来对应阐释四德，是道德义理的转换。与这一段话相类似的是春秋时期《左传·襄公九年》记载的穆姜的话：“元，体之长也。亨，嘉之会也。利，义之和也。贞，事之干也。体仁足以长人，嘉德足以合礼，利物足以和义，贞固足以干事。”比较来看《文言》里除了首句对元的解释“善之长”与穆姜所说的“体之长”不同外，其他的几乎没有区别。从第一章的论述可知，春秋时期以道德义理的观点来解释卦爻的吉凶，是一种趋向，也是一种创新，改变了《周易》作为卜筮之书的本来面貌，“将‘元亨利贞’说提升到了伦理学和哲学的高度，充分体现了当时人将《周易》看做是道德修养典籍的易学观”^①。《文言》成书约战国时期，可能是吸取了穆姜的观点。^②以仁、礼、义、固来解释元、亨、利、贞，这与儒家重德思想是一致的。

后人对于元、亨、利、贞四德的阐发大体都是循天道而人道的思路。孔颖达《周易正义》说：“‘元、亨、利、贞’者，是乾之四德也。《子夏传》云：‘元，始也。亨，通也。利，和也。贞，正也。’言此卦之德，有纯阳之性，自然能以阳气始生万物而得元始亨通，能使物性和谐，各有其利，又能使物坚固贞正得

① 郑万耕：《易学中的元亨利贞说》，《首都师范大学学报》（社会科学版）2004年第3期。

② 参见王博《易传通论》，中国书店2003年版，第194—195页。

终。此卦自然令物有此四种使得其所，故谓之四德：言圣人亦当法此卦而行善道，以长万物……是以圣人法乾而行此四德故曰‘元、亨、利、贞’。”^①这段话首先从天道方面把“元亨利贞”阐释为阳气生长万物的四个阶段，这四个阶段分别是万物的始生、亨通、和谐各得其利，最后正固完善，也即始生、成长、成熟、收藏四个阶段，所以这四个阶段又配以春、夏、秋、冬四个季节。^②并由此认为圣人应当效法乾的这四个德性，来辅助万物的生长。

对于如何效法天道，孔颖达做了这样的解释：“‘君子体仁足以长人’者，自此以下，明人法天之行此‘四德’，言君子之人，体包仁道，泛爱施生，足以尊长于人也，仁则善也，谓行仁德，法天之‘元’德也。‘嘉会足以合礼’者，言君子能使万物嘉美集会，足以配合于礼，谓法天之‘亨’也。‘利物足以合义者’，言君子利益万物，使物各得其宜，足以和合于义，法天之‘利’也。‘贞固足以干事’者言君子能坚固贞正，令物得成，使事皆干济，此法天之‘贞’也。施于王事言之，元则仁也，亨则礼也，利则义也，贞则信也。不论智者，行此四事，并须资于知。”^③这是从人道方面说明人效法天道，行“仁”就是法“元”，行“礼”就是法“亨”，行“义”就是法“利”，行“信”就是法“贞”。这样就把元、亨、利、贞与人伦规范的仁、礼、义、信联系起来，与《文言》说的仁、礼、义、固有一点不同，把贞对应为信德，而不是固德，而子夏把贞释为正德^④，实际上固、正、信都是从“贞”里引申出的意思，《说文》说“贞”是

① 孔颖达：《周易正义》，九州出版社2004年版，第19页。

② 四德与四时相配从汉代扬雄就开始。参见郑万耕《易学中的元亨利贞说》，《首都师范大学学报》（社会科学版）2004年第3期。

③ 同上书，第42—43页。

④ 同上。

占卜的意思。古人对占卜很虔诚，态度很端正，坚定，因此可以引申出信、正、固的含义。

仁、义、礼、智、信是儒家的主要德目规范，孔子主要侧重言仁、义、礼，说：“仁者人也。亲亲为大；义者宜也，尊贤为大。亲亲之杀，尊贤之等，礼所生也。”^① 孟子则首次完整提出仁、义、礼、智四德说，“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也”^②。而汉董仲舒则提出仁、义、礼、智、信五德为五常之道，并借鉴当时流行的五行说，把五常道配入天道五行，这样就为五德找到了天道的依据，至此封建社会的主要核心德目规范体系形成。孔颖达在《周易正义》里把元、亨、利、贞阐释为仁、义、礼、信这是符合德目规范发展的历史逻辑的，其中没有智德，是因为智德是包含在其他四德中，所以不单独说，所谓“不论智者，行此四事，并须资于知”。

而与此解释稍有不同的是朱熹把元、亨、利、贞与仁、礼、义、智结合起来，把“贞”解释为“智德”。“‘元’者，生物之始，天地之德莫先于此，故于时为春，于人为仁，而众善之长也。‘亨’者生物之通，物至此莫不嘉美，故于时为夏，于人则为礼，而众美之会也。‘利’者生物之遂，物各得其宜，不相妨害，故于时为秋，于人为义，而得其分之和。‘贞’者生物之成，实理具备，随在各足，故于时为冬，于人则为智。而为众事之干，干，木之身而枝叶所依立者也。”^③ 在这里朱熹仍然遵循天道说人事的方式，并也把元、亨、利、贞与四时配合，但是，他把“贞”解释为智有点牵强，不如把贞解为信或正符合本意。近

① 《礼记·中庸》。

② 《孟子·告子上》。

③ 李光地《周易折中》引，九州出版社2002年版，第891页。

人台湾徐芹庭的解说或许可备一说：“坚固的守著正道，非特德行高，抑且为最有智慧者，盖惟有大智，方能贞固不移也，足以做成事业。”^① 这算是把贞与固、正、智联系了起来，为朱熹做了一个圆场。

从以上几家的解释可以看出，将乾的元、亨、利、贞四德，阐发为人伦的道德规范，以作为人们遵循的准则，这是历代易学家致力所做的事情。他们试图从天道的高度为人伦规范找到一些合理的形上依据，从而为人伦道德规范奠定形上基础，尽管有一些牵强之处，但这种探索的思路是应该肯定的。而且应该看到，事实上他们的努力对中国古代伦理体系的形成的影响不可低估。上面除了对“贞”的解释有分歧外，其他的解释基本上是一致的。仁、义、礼、智、信都是应遵循的主要德目。

以“仁”来释“元”，还是符合仁、义、礼、智、信五德的顺序的。“元者善之长”，元有始、首、大等义，万物从元开始生长。仁可以与元对应，仁在孔子那里是全德之名，孔子把所有的德都归结为仁，可以说其他的德都从仁里衍生。因此孔子的道德哲学又可称仁学，“仁者，人也”，道出了仁既是人的德性，也表明了人的道德主体性，这是对人进行德性化认识的基调，所以《文言》说：“体仁足以长人”，如果君子能够体察仁道而行，就可以为别人的尊长，这就是对人的道德主体性的认同。

“亨”在《周易》里可作两种解释，一是“享”，二是“通”。享是最基本的解释，因古人奉祀祖先、上帝，这是一种祭祀活动，要烹饪祭品等，所以亨又通“烹”。祭祀的目的是与神灵沟通，求保佑事情通畅、顺利，所以又引申为亨通义。古人祭祀很

① 徐芹庭：《细说易经六十四卦》上册，中国书店1999年版，第18页。

隆重，祭品很丰富，也有很讲究的礼仪，所以《文言》说：“嘉会足以合礼”。以礼来说亨，是很符合本义的。礼是从周礼演化而来，为孔子所继承，相对于仁来说，礼是一种外在的伦理规范，但从道德的意义上说礼也是个体德性修养的一个方面。仁和礼一内一外，构成孔子道德哲学关于个体德性与社会伦理的两个视角。

“利”，象形为刀割禾，以此象征获得物质、利益、好处等。而有利益就有争夺，为防止争夺双方的不必要的损害，因此就需要一个规则来保证双方的利益，这个规则就是双方都要遵守的“义”。“义”的繁体为“義”，从羊从我，象形人手拿武器，头戴羊形的装饰很威仪，所以通“仪”，这样的威仪是为了捍卫那些具有美好的价值的东西，这个价值就是一种美善的标准，捍卫它需要合宜的行为与遵循的准则，所以又引申为“宜”，今天多解为道义，是人应遵循的行为准则之一，具有伦理的意义。《文言》说“利物足以和义”，利本来是指自己的私利，但这里说利益他物、他人，不是光为了自己，所以就足以符合于道义了，利义之间的矛盾就和谐了。这样拐了一个弯以义来阐释利，来说明以义来规范利的重要。义利观念在春秋时期就已讨论，儒家的孔、孟、荀等都很重视，都有论述，而孟子首次把义作为人内心固有的四德之一特别提出来，作为人的主要德性规范之一，奠定了五德的基础。

“贞”，本义是指占卜，占卜时要祷告神灵，因此态度要诚恳端正，对神灵能有所喻示坚定信心，所以又引申为信、正、固等。《周易》爻辞中有的是用本义，有点是用引申义，因此不可固执一端。《文言》说“贞固足以干事”，这是用固来阐释贞，后来子夏用正、孔颖达用信、朱熹用智来阐释贞，所以对于贞的阐释比较复杂，但如果综合贞所具有的引申义看，这几个似乎都可

以综合起来，实际上正可以和信通，正直的人一定是诚信可以信赖的人。朱熹也说过：“‘贞固’者，知正之所在而固守之，所谓知而弗去者也，故足以为事之干。”^① 他是把知、正、固都混合讲，贞为正，要把这一德性固定下来，还必须要知道怎么做，这就是智，这样就把智、信两种德性概括到了贞里面，刚好是仁、义、礼、智、信五德，五德是人们所应遵循的主要德目。

总之，鉴于乾卦在易卦中处于统领的地位，又完美具备元、亨、利、贞四德，《文言》以人道的主要德目规范来比附，对四德进行伦理的阐发，其目的主要有二，一是从天道的角度为人道寻找形上依据；二是进一步提升仁、义、礼、智、信等主要德目在伦理体系中的纲领性地位，从而成为人们所应遵循和修养的主要德目规范。

二 谦德

谦虚是中华民族的美德。《尚书·大禹谟》说：“满招损，谦受益。”就是说谦虚能给人带来益处，而骄傲自满则会遭受损失。今天谦德仍是我们要继承与发扬的美德之一。谦德的源头最早可以追到《易经》谦卦，由《易经》所确立的谦德对后来儒道两家影响都很大。起先，古人是通过仰观俯察，观物取象，以卦爻象来表达谦的含义，后来才作了卦爻辞，再后来《易传》的作者根据卦爻象和爻辞又进行了阐发，所以今天我们看谦卦时，其丰富的伦理内涵一目了然。在《周易》中谦卦是六爻皆吉利的卦，宋人胡一桂说：“《谦》一卦六爻，下三爻皆吉而无凶，上三爻皆利

^① 朱熹：《周易本义》，中华书局2009年版，第35页。

而无害。《易》中吉利，罕有若是纯全者：谦之效故如此也。”^①下面试论述之。

谦卦的卦象是艮下坤上，艮代表山，坤代表地，所以整个卦象是山在地下之象。山本来比地要高，现在反而处在地下，这是很谦虚的象征。高亨说：“谦者，才高而不自许，德高而不自矜，功高而不自居，名高而不自誉，位高而不自傲，皆是内高而外卑，是以卦名曰谦。”^②古人就是以“内高而外卑”的卦象来表达谦虚的含义。《象传》说：“地中有山，谦。君子以裒多益寡，称物平施。”山在地中，这是谦虚的卦象，那么君子从这个卦象得到什么启示，要效法它什么呢？那就是要损有余补不足，全面权衡事物，公平地施予。明代来知德说：“上下五阴，‘地’之象也。一阳居中，‘地中有山’之象也。五阴之多，人欲也；一阳之寡，天理也。君子观此象，哀其人欲之多，益其天理之寡，则廓然大公，物来顺应，物物皆天理，自可以‘称物平施’，无所处而不当矣。”^③从卦象来分析以五阴爻象征人欲，一阳爻象征天理；从天理人欲的角度来说明损抑人欲、顺应天理的道理。现实中许多人不知道谦虚正是因为欲望太多，永远也无法满足，更不要谈减损自己的利益去增加别人的利益了，所以来知德的见解是有道理的。

初六：“谦谦君子，用涉大川，吉。”“谦谦”是谦而又谦的意思，从卦象看初六爻是阴爻，又柔顺处下，所以很谦虚。这句话意思是说谦而又谦的君子，可以涉越大河大川，吉利。“大川”象征困难险阻，君子只要保持谦虚，就能战胜一切困难，获得好

① 《周易本义附录纂疏》，转引自黄寿祺、张善文：《周易译注》，上海古籍出版社1989年版，第143页。

② 高亨：《周易大传今注》，齐鲁书社1979年版，第179页。

③ 来知德：《周易集注》，九州出版社2004年版，第275页。

的结果。王弼注这句话说：“处谦之下，谦之又谦者。能体‘谦谦’，其唯君子，用涉大川，物无害也。”^① 只有君子才能从这句话和卦象里体味到“谦谦”的真意。《象》曰：“‘谦谦君子’，卑以自牧也。”“牧”，“犹守也。”^② 只有懂得“谦谦”的君子才能谦卑自守，可以战胜困难险阻。

六二：“鸣谦，贞吉。”“鸣”，指名声很大，声名在外，有了很大的名声还能保持谦虚，守持正固，当然会获得好的结果。六二阴爻处下卦的中心位置，是既中且正，所以“贞”是正的意思。《象》曰：“‘鸣谦贞吉’，中心得也。”“中心得也”，就是指六二处中正的位置，有中正的德性，所以有好结果。程伊川说：“二以柔顺居中，是为谦德积于中。谦德充积于中，故发于外，见于声音、颜色，故曰鸣谦。居中得正，有中正之德也，故云贞吉。”^③ 这正阐释了鸣谦之德。

九三：“劳谦，君子有终，吉。”有功劳却很谦虚，君子若能始终保持谦德，就会吉利。九三爻是全卦的唯一阳爻，刚健有为，所以是“劳”象，为众阴爻之主，“众阴”象征万民，所以《象》曰：“‘劳谦君子’，万民服也。”程伊川说：“三以阳刚之德而居下体，为众阴所宗，履得其位，为下之上，是上为君所任，下为众所从，有功劳而持谦德者也，故曰劳谦。古之人有当之者，周公是也。身当天下之大任，上奉幼弱之主，谦恭自牧，夔夔如畏然，可谓有劳而谦矣。”^④ 这样阐释义理，符合卦象。《系辞传》引孔子的话说：“劳而不伐，有功而不德，厚之至也。语以其功下人者也。德言盛，礼言恭；谦也者，致恭以存其位者

① 孔颖达：《周易正义》，九州出版社2004年版，第193页。

② 高亨：《周易大传今注》，齐鲁书社1979年版，第180页。

③ 程颐：《伊川易传》，上海古籍出版社1989年版，第61页。

④ 同上。

也。”也进一步揭示了“劳谦”的内涵。

六四：“无不利，撝谦。”“撝”，本义是裂，引申为发挥，朱熹说“发挥其谦”，程伊川说：“施布之象，如人手之撝也”。^①这句话的意思是发挥扩散谦虚的美德，无不利。《象》曰：“‘无不利，撝谦’，不违则也。”也就是说不违背谦虚的法则。六四处多惧之地，靠近六五君爻，战战兢兢如履薄冰，所以应谨慎修省，不违背谦虚的法则，才会获得好的结果。

六五：“不富以其邻，利用侵伐，无不利。”程伊川说：“富者众之所归，唯财能聚人。五以君位之尊，而执谦顺以接于下，众所归也，故能不富而有其邻也……然君道不可专尚谦柔，必须威武相济，然后能怀服天下，故‘利用’行‘侵伐’也。威德并著，然后尽君道之宜，而无所不利也。”^②因为五爻以阴柔处君位，是不富与谦虚之象，但有谦德，则万民归服，是有邻之象。以此谦德侵伐不服者，无所不利。这是结合卦爻象位来分析，比较符合卦义，今人有解为“不与邻居同富，宜用讨伐（惩治），无所不利”^③。这似乎没有紧扣卦名、卦爻象，仅从字面解释，相比较而言，还是程的解释较好。

上六：“鸣谦，利用行师征邑国。”“邑国”，诸侯的封地，小国。这句话是说，谦虚而声名远播的人，可以带军讨伐邑国的叛乱，因为以谦德服人，所以结果是会胜利的。《象》曰：“‘鸣谦’，志未得也。‘利用行师’，征邑国也。”是说上六处最高位，心志仍未实现，还有邑国不服时，可以出兵讨伐，以求得志。

从以上对六条爻辞的解释可以看出，前四爻基本上是讲如何

① 李光地《周易折中》引，九州出版社2002年版，第150页。

② 程颐：《伊川易传》，上海古籍出版社1989年版，第62页。

③ 刘大钧、林忠军：《周易古经白话解》，山东友谊书社1989年版，第31页。

修养内在谦德的，“谦谦”、“鸣谦”、“劳谦”、“撝谦”，而后两爻则是讲君王如何利用谦德来达到顺天应人而万民服的目的，显然是与西周统治思想有关，与《周易》所倡导的“崇德广业”的宗旨一致。对后世儒家“内圣外王”的思想影响很大。如《大学》讲的修身、齐家、治国、平天下，修养德性的目的，最后是为了平天下，与《周易》谦卦所揭示的道理是一致的。儒家从孔子开始德性的修养主要是与经世致用有关，这与道家是不同的理路，“儒家主张刚柔相济、谦恭而不失刚强的思想方法和行为模式，与《易经》有着直接的关系”^①。

然而道家思想的形成与《易经》也是分不开的，如老子就十分重谦德主张“知雄”、“守雌”，“不敢为天下先”，主张柔弱处下，与世无争等，都和《易经》所揭示的谦德有一致之处，但是老子主张谦德的目的并不是经世致用，而是要“见素抱朴”，“无为而无不为”，复归于“道”，对于“道”的精神追求胜过政治上的平天下。这是道家与《易经》与儒家不一致的地方。

值得注意的是后来《彖传》的作者对于谦德的解释努力融合儒道两家思想，一方面为谦德寻找“天道”方面的依据，另一方面，从人道方面对谦德更加推从。《彖》曰：“谦，亨。天道下济而光明，地道卑而上行。天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦，鬼神害盈而福谦，人道恶盈而好谦。谦，尊而光，卑而不可逾，君子之终也。”从揭示天道、地道的自然“盈”、“谦”转换法则，鬼神的喜谦不喜盈的角度，推出人道法天道也是“恶盈而好谦”，君子能法天行“谦道”，具有谦德，那么处于尊贵的位置，德行就会更加光明，处于卑下的位置，常人也难以超越。这是告诫人

① 陈启智、孙希国：《从〈谦〉看〈易经〉作者对主体精神的关注——兼论儒道两家在〈易经〉中的萌芽》，《齐鲁学刊》1994年第5期。

们只有始终修养谦德，才能最终获得成功。

三 俭德

节俭是中国人的传统美德之一。俭德观念起源很早，如《尚书·大禹谟》中有舜称赞禹的话：“克勤于邦，克俭于家。”《尚书·太甲》：“慎乃俭德，惟怀永图。”这是商初大臣伊尹对刚继位的太甲的告诫。后来西周代商而立，为了吸取商末纣王奢靡淫暴败国的教训，周初统治者非常重视俭德的修养，《尚书·周书》载周成王“恭俭惟德”。《易经》约成书于西周，对于俭德的观念也有所反映，专以节卦来阐释俭德的道理。但“节”在《易经》中，不仅仅是一种节俭之德，也是一种社会制度和规范，还是一种体现宇宙天地变化的原理和法则。^①

节卦卦象，上为坎为水，下为兑为泽，是水在泽中之象，《大象传》曰：“泽上有水，节。君子以制数度，议德行。”高亨解释说：“泽上有水，乃水泛滥于泽外，必须筑岸以节制之，因此卦名曰节。”^②这个岸就引申比喻为人事的制度礼仪，君子看到这个卦象后就要制定一些法度规范，议定一些德行规范，以便人们遵守执行。这样从卦象就阐发出人事道理来。《节》卦辞说：“亨。苦节，不可贞。”孔颖达解释说：“‘节’者，制度之名。节，止之义，制事有节，其道乃亨，故曰‘节，亨’。节须得中，为节过苦，伤于刻薄，物所不堪不可复正，故曰‘苦节不可正’也。”^③这就是说，节有制度、节俭、节止之义，做事情要以“节”为度、为规范，才能亨通。节俭要保持中

① 孙熙国：《先秦哲学的意蕴：中国哲学早期重要概念研究》，华夏出版社2006年版，第205页。

② 高亨：《周易大传今注》，齐鲁书社1979年版，第473页。

③ 孔颖达：《周易正义》，九州出版社2004年版，第542页。

道，适度适中，否则以节为苦，就不能坚守正道。这样节在这里既是节俭之德，又是一种制度规范。也就是说对于道德主体而言，节俭是内在的道德要求；对于社会群体而言，节俭是必须遵守的伦理规范。

初九：“不出户庭，无咎。”程颐解释说：“初以阳在下，上复有应，非能节省者，又当节之初，故戒之谨慎，至于‘不出户庭’，则无咎也。初能固守，终或渝之，不谨于初，安能有卒，故于节之初为戒甚严也。”^①处初爻的位置，能谨慎守持节俭之道，不出户庭，这样就没什么危害。《象》曰：“不出户庭，知通塞也。”不出户庭是知道通畅则行、阻塞则止的道理。

九二：“不出门庭，凶。”这一爻不出门庭却凶，初爻曰“户”，指内室，二爻曰“门”，向外进了一步，这是典型的据爻位来系辞。为什么会凶？《象》曰：“‘不出门庭凶’，失时极也。”孔颖达说：“极，中也。应出不出，失时之中，所以为凶。”^②朱熹说：“九二当可行之时，而失刚不正，上无应与，知节不知通，故其象占如此。”^③可见从爻位看，九二处下卦中位，有中正之德，有能力出户，可是却没有出，失去时机，所以凶，这就是该出不出，过于节俭、节制了，因此从这一爻可以看出也要辩证地看待节俭的问题。

六三：“不节若，则嗟若，无咎。”这一爻是说不知道节俭，引来麻烦，就会嗟叹悔恨。但如果能悔过改正，就会无咎。明人丰寅初说：“处兑之极，水溢泽上，说于骄侈，不知谨节，以致

① 程颐：《伊川易传》，上海古籍出版社1989年版，第232—233页。

② 孔颖达：《周易正义》，九州出版社2004年版，第545页。

③ 朱熹：《周易本义》，中华书局2009年版，第208页。

穷困。然其心痛悔，形于悲欢，能悔则有改过之机，是犹可以‘无咎’也。”^① 这是从象上看六三在兑的最上一爻，上面就是坎水，所以是“水溢泽上”。比喻沉迷于骄奢淫逸，不知道谨慎节俭，所以导致了穷困。然而只要抓住悔过的机会，保持俭德，就可以无咎。这是从正反两方面说俭德的。

六四：“安节。亨。”安然于行俭德，当然亨通。程颐说：“四顺承九五刚正之道，是以中正为节也。以阴居阴，安于正也，当位为有节之象，下应于初，四坎体水也。水上溢无节，就下有节也。如四之义，非强节之，安于节者也，故能致‘亨’。节以安为善，强守而不安则不能常，岂能亨也？”^② 这是从卦爻象来阐释的，四爻顺承九五，所以《象》曰：“承上道也。”以阴爻处阴位是“当位有节之象”，四爻在坎的最下一爻，是“就下有节”，与三爻不同，三爻是“水上溢无节”，所以四爻本身就有安于节的含义，不是强求的，所以亨通。这一爻阐明的是要顺应自然之理，安于行俭德。

九五：“甘节，吉，往有尚。”以行俭德为乐，感到甘美无比，这就吉利。行此俭德往前进，必定会受到尊尚。《象》曰：“‘甘节之吉’，居位中也。”九五处尊位，阳爻处阳位，是既中且正，从爻位看是吉利的。因在《易经》中这一爻象征九五之尊的君位，所以这一爻主要是说统治者应当躬行俭德，以行俭德为乐事，才能得到百姓的拥护，“往有尚也”。王夫之说：“九五以刚健中正之主，议道自己，而节阴之不足，以制中道，合乎理，顺乎情，物之所甘也。以此而往，宜为天下之所尊信矣。”^③ 也是

① 李光地《周易折中》引，九州出版社2002年版，第460页。

② 程颐：《伊川易传》，上海古籍出版社1989年版，第233页。

③ 王夫之：《周易内传》，九州出版社2004年版，第383页。

以九五尊位来阐释，如果统治者能乐于行俭德，就会为天下人所尊重和信任。

上六：“苦节，贞凶，悔亡。”以持守俭德为苦，这是节俭过头了，是不好的，“应当守持正固防备凶险，悔恨就可以消亡”^①。上六是最上爻，比喻处节的极处，物极必反，所以使人感到“苦”。《象》曰：“‘苦节贞凶’，其道穷也。”也就是节俭过头了，致使困穷不堪，王夫之说：“俭过则吝，物所不顺，故穷。”^②节俭过头就变成了吝啬，这不顺乎事理，所以穷。这是说明节俭要有一定的限度的道理，是辩证的观点。《小过·象》曰：“君子以行过乎恭，丧过乎哀，用过乎俭。”“用过俭”这就有坏处了。

《彖传》还为俭德寻找形上的依据：“天地节而四时成。节以制度，不伤财，不害民。”天地自然的规律是有一定的节制的，所以一年四季才得以形成。如果春天的气候和物事也和其他季节一样，就没有变化之分，所以自然规律是有所给予，有所节制的。那么人君就要效法“天道”节制的规律，也要制定一些节制的法度规范，做到不浪费财物，不伤害百姓。《否·象》说：“君子以俭德避难。”也是说的这个道理。

总之，《易经》揭示了“甘节”、“安节”、“苦节”、“不节若，则嗟若”等俭德思想，虽然朴素，但它反映了应当重视俭德和持守俭德要有一定的限度的思想，可以说对春秋时儒、道、墨三家都产生了一定影响。如儒家孔子就行“温、良、恭、俭、让”五德。《论语·学而》中子贡回答子禽为什么孔子每到一个国家国君都愿意让他参与政事的原因时说：“夫子温、良、恭、俭、让

① 黄寿祺、张善文：《周易译注》，上海古籍出版社1989年版，第492页。

② 王夫之：《周易内传》，九州出版社2004年版，第384页。

以得之。”俭德是其一。孔子还说：“礼，与其奢也，宁俭。”^①“奢则不孙，俭则固。与其不孙也，宁固。”^②反映了孔子重俭德的思想。道家老子也重俭德：“我有三宝，持而宝之：一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。”^③把俭德作为三宝之一，还说：“圣人去甚、去奢、去泰。”^④去奢也就是要节俭。墨子也非常重视俭德：“圣人之所俭节也，小人之所淫佚也。俭节则昌，淫佚则亡。”^⑤把行俭德、节制作为国家兴盛的条件，等等。这些思想可以说是受到西周时期俭德思想（包括《易经》中的俭德思想）的影响，后世的俭德思想基本上都是从这里发脉。

四 信德

诚信也是中国传统的美德之一。上古诚和信是分开的，在儒家那里“诚”主要是从天道，道德的本体意义上来讲，如《中庸》：“诚者天之道。”但是诚内化为人的德性后，就是真实无妄，能使人信任之谓。《说文》诚、信互训，信由人和言组成，人言由衷就是诚，所以一般意义上诚和信都是指人的诚实能使人信赖的品德。大约春秋时期管子将诚信连用，《管子·枢言》：“先王贵诚信。诚信者，天下之结也。”最早关于信德的记载大约是《尚书·尧典》“允恭克让”，允就是诚信的意思。《尔雅》说：“允，信；诚也。”这种用法在《尚书》中多见，说明信德在商周时期就已萌芽。《易经》中的信德是以“孚”字来体现，还有专门的《中孚》卦谈信德问题。“孚”在《易经》中出现有40多

① 《论语·八佾》。

② 《论语·述而》。

③ 《老子·六十七章》。

④ 《老子·二十九章》。

⑤ 《墨子·辞过》。

处,《易传》中出现频率更高,大部分都是“诚信”的意思。高亨把大部分“孚”字破为“浮”,李镜池把孚破为“俘”,这似乎都没有充足的理由。孚的字形是从爪抱子,乃禽孵卵之象,中间有物,所以引申为“实”。再引申就是“诚”和“信”。^①

中孚的卦象是上风下泽,为风行水上之象。程颐说:“泽上有风,风行泽上,而感于水中,为中孚之象。感,谓感而动也,内外皆实而中虚,为中孚之象。又二五皆阳爻,亦为孚义。在二体则中实,在全体则中虚,中虚信之本,中实信之质。”^②这是从卦爻象来说明中孚的道理。卦辞说:“中孚,豚鱼,吉。利涉大川,利贞。”孔颖达说:“信发于中,谓之中孚。鱼者,虫之幽隐;豚者,兽之微贱。人主内有诚信,则虽微隐之物信皆及矣,莫不得所而获吉,故曰‘豚鱼吉也’。‘利涉大川,利贞’者,微隐获吉,显者可知。既有诚信,光被万物,万物得宜,以斯涉难,何往不通,故曰‘利涉大川’。信而不正,凶邪之道,故利在贞也。”^③信德从内心真实发出,这就叫“中孚”,即使像豚鱼这样微小的物事也得到感化,所以吉利,利于战胜一切险阻。

初九:“虞吉,有它不燕。”“虞”、“燕”都是“安”的意思。意思是说安守信德,可以获得吉利,有其他的企图则不得安宁。《象》曰:“初九‘虞吉’,志未变也。”就是说处在初九爻的位置,安守信德的心志没有改变。朱熹说:“当中孚之初,上应六四,能度其可信而信之则吉。复有他焉,则失其所以度之之正,而不得其所安。”^④从爻位看,初阳爻与上四阴爻相感应,是有它求之象,但初能守正保持信德,不与上求,所以吉利。

① 参见宋祚胤《周易新论》,湖南教育出版社1982年版,第109—113页。

② 程颐:《伊川易传》,上海古籍出版社1989年版,第234页。

③ 孔颖达:《周易正义》,九州出版社2004年版,第548页。

④ 朱熹:《周易本义》,中华书局2009年版,第210页。

九二：“鸣鹤在阴，其子和之。我有好爵，吾与尔靡之。”意思是有一只鹤在树荫下鸣叫，它的孩子应声和之。我有一杯好酒，愿与你共同分享。这是《诗经》式的比兴笔法。这里以鹤母子声鸣相和为喻，比喻人们只要内心诚信就能彼此心灵感通。程颐说：“二刚实于中，孚之至者也。孚至则能感通，鹤鸣于幽隐之处，不闻也。而其子相应和中心之愿相通也。‘好爵’我有，而彼亦系慕，说‘好爵’之意同也。有孚于中，物无不应，诚同故也。至诚无远近幽深之间，故《系辞》云：‘善则千里之外应之，不善则千里违之。’言诚通也。至诚感通之理，知道者为能识之。”^① 二爻以刚处中是孚之象，与五爻相感通应和。比喻人心中有至诚信德也能千里之外与人相感通，这说明了内心诚信的重要。《象》曰：“‘其子和之’，中心愿也。”即相应和是发自内心的真诚意愿。

六三：“得敌，或鼓或罢，或泣或歌。”遇到劲敌，或者击鼓前进，或者后退，或者悲泣，或者歌唱。这里描述的是一幅进退无常、悲欢无常之象，不符合事之常理，为什么会这样呢？《象》曰：“‘或鼓或罢’，位不当也。”这是因为六三处的位置不当所致。六二刚中具足信德，所以和之者众，“六三阴柔不中正，以居说极而与之应为，故不能自主，而其象如此。”^② 原来是它的位置不当所致，心中没有信德，还急躁冒进，当然会出现无常的局面。刘牧说：“人惟信不足，故言行之间，变动不常。”^③ 这是说明人在信德不足的情况下，不要行动，要修德，弥补不足。

六四：“月几望，马匹亡，无咎。”来知德说：“下体兑，中

① 程颐：《伊川易传》，上海古籍出版社1989年版，第235—236页。

② 朱熹：《周易本义》，中华书局2009年版，第211页。

③ 李光地《周易折中》引，九州出版社2002年版，第467页。

爻震，震东兑西日月相对，故‘几望’。曰‘几望’者，将望而犹未望也。因四阴爻近五阳爻，故有此日月之象。马匹亡者，震为马，马之象也。此爻变中爻成离牛，不成震马矣，‘马匹亡’之象也。‘匹’者，配也，指初九也。曰‘亡’者，不与之交而绝其类也。‘无咎’者，心事光明也。”^① 这是从象来分析，这句话主要是说四爻处中孚之时，诚心顺承九五君爻，而不与初爻同类相应，表明信德的专一。所以《象》曰：“‘马匹亡’，绝类上也。”

九五：“有孚挛如，无咎。”九五爻处中正之君位，是有信德于天下之象。《象》曰：“‘有孚挛如’，位正当也。”程颐说：“五居君位，人君之道，当以至诚感通天下，使天下之心信之，固结如拘挛然，则为‘无咎’也。人君之孚，不能使天下固结如是，则兆亿之心，安能保其不离乎？”^② 这是以爻位来说明君主应当以信德取信于天下，使天下人心都团结在君主周围，从政治方面谈统治者信德的重要性。《彖传》说：“孚乃化邦。”也是说的这个道理，人君有至诚的信德，就能感化天下。

上九：“翰音登于天，贞凶。”这是以爻位阐释守信德要注意时境，知道变通的道理，不看具体对象和情况一味守信德那就是近乎迂了。朱熹说：“居信之极，而不知变，虽得其贞，亦凶道也。故其象占如此。鸡曰翰音，乃巽之象。居巽之极，为登于天，鸡非登天之物，而欲登天，信非所信而不知变，亦犹是也。”^③ 《象》曰：“‘翰音登于天’，何可长也？”不知变通的道理能长久吗？

① 来知德：《周易集注》，九州出版社2004年版，第584页。

② 程颐：《伊川易传》，上海古籍出版社1989年版，第236页。

③ 朱熹：《周易本义》，中华书局2009年版，第212页。

总之,《中孚》这一卦全面阐明了“中心诚信”之信德的重要。以信德能被及豚鱼等小物比喻信德要广泛惠及世间一切,要持守中正之道,就能战胜一切险阻。初爻揭示“安于守信”,二爻揭示“以信感人”,三爻揭示“无信就无常”,是爻揭示“诚信不二”,五爻揭示“信感天下”,六爻揭示“信非所信”的道理。其中信德既是人内心的一种德性,也是一种社会政治伦理规范,含义是很丰富的。除《中孚》这一卦外,还有多处都谈到了信德的问题,如:《小畜·九五》:“有孚挛如,富以其邻。”《大有·六五》:“厥孚交如,威如,吉。”等等。《易经》的信德思想对于春秋时期儒道墨几家都有一定的影响。如儒家的孔子就很讲信德,“谨而信”,“与朋友交,言必有信”^①;“恭、宽、信、敏、惠”^②五德;“言必信,行必果”^③;等等,这都是基本的道德修养。道家老子说:“居善地,心善渊,与善人,言善信”^④,“信者吾信之,不信者吾亦信之,得信”^⑤,这是超然的信德;“道之为物,唯恍唯忽。……其精甚真,其中有信”^⑥,等等,这是以信来表“道”的真实。墨子说:“言不信者行不果”^⑦,“不忠信之士,我将罪贱之”^⑧。这是对信德的重视。

五 礼德

礼的观念起源很早,主要是与宗教祭祀有关,指祭祀的仪

① 《论语·学而》。

② 《论语·阳货》。

③ 《论语·子路》。

④ 《老子·八章》。

⑤ 《老子·四十九章》。

⑥ 《老子·二十一章》。

⑦ 《墨子·修身》。

⑧ 《墨子·尚贤下》。

式，后来逐渐扩大为日常行为规范模式，至西周时已上升为具有政治法律制度意义上的规范，形成一套礼制，也就是所谓的习惯法。礼由政治制度规范向伦理规范转化，是从孔子开始的，孔子将礼演化提升为具有伦理意义的范畴，兼具德性与伦理规范的含义。孟子则明确将礼作为人内心所固有的四德之一。在伦理史上，礼和履是互相诠释的，《说文》：“礼，履也，所以事神致福也。”徐灏曰：“礼之言履，谓履而行之也。礼之名起于事神，引申为凡礼仪之称。”《说文》：“履，足所依也。”徐灏曰：“履，践也。”也就是说礼是需要践履的一种伦理规范，这样礼和履实质上就合一了。礼作为德性和社会规范，要外化并实现出来，就得靠履，而履的内容是礼，这是一种对应的关系，反映了古人对于德与行的深刻认识。《序卦》说：“物畜然后有礼，故受之以履。”这是以履卦来释礼，从卦序上说明物质生活丰富了，还要由礼来规范社会人生秩序，因此就设了履卦，履就是践行礼。荀子也说：“礼者，人之所履也，失所履，必颠蹶陷溺。”^①这也是说礼是靠人去践履的，否则社会秩序就会陷于混乱。规则再好，没有人去施行也是虚设，说明了礼的现实性与履的必要性。下面就履卦分析应当如何践履礼德。

履卦的卦象是上乾下兑，上为天，下为泽，《象》曰：“上天下泽，‘履’。君子以辨上下，定民志。”天在上，湖泽在下，这是自然的物象，然而古人观物取象主要是探求其中的义理，给人生以智慧启迪。这么一个自然现象，古人从中领悟出了上下尊卑，等级秩序的道理。人类社会客观上讲人都是平等的，但实际上又是不平等的，没有上下尊卑各种秩序的分别那就会造成很多混乱，所以不平等实际是位次的不等，并不是人格的不平等。所

① 《荀子·大略》。

以人伦原理的设计中就制定了“礼”这一规范，来规定各种关系和秩序。《序卦》说：“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错。”这说明了礼产生的原因，也说明了礼是用来分辨上下尊卑秩序的，“礼莫大于辨上下，定尊卑”^①。卦辞说：“履虎尾，不咥人。亨。”梁寅说：“履者践履也。人之于礼，亦践行其天理者，故履为礼也。夫虎，刚猛之兽。乾三阳，虎之象也。上为虎之首，则四为虎之尾。兑履乾之后，履虎尾之象也。虎咥人者也，然以和说履之，则不见咥而反至亨。以是观之，人之践履卑逊，何往而不亨乎？”^②老虎虽很凶猛，但只要小心柔顺走在它后面，不要激怒它，也不会受到伤害。比喻人们处世，只要循礼而为，谦卑谦逊，即使遇到很多困难也会亨通顺利的。这说明了循礼而行的重要。

初九：“素履往，无咎。”高亨说：“素，白色无文采。履，鞋也。‘素履往’，比喻人以朴素坦白之态度行事，此自无咎。”^③黄寿祺注说：“此谓初九处《履》之始，安守卑下朴素之礼；以此为‘履’，所往必无咎。”^④也就是说处于初九爻位，要遵循谦卑朴素之礼，不能骄躁冒进，就能获得吉利。《象》曰：“‘素履之往’，独行愿也。”是说要对遵循谦卑素朴之礼专志不移。

九二：“履道坦坦，幽人贞吉。”“坦坦”，平坦通畅之貌。“幽人”，幽静恬适的人。意思是说走在平坦通畅的大道上，幽静恬适的人若能守持中正之德，就可获得吉祥。程颐说：“九二居柔，宽裕得中，其所履坦坦然平易之道也。虽所履坦坦，易之道

① 尚秉和：《周易尚氏学》，九州出版社2005年版，第102页。

② 李光地《周易折中》引，九州出版社2002年版，第114页。

③ 高亨：《周易大传今注》，齐鲁书社1979年版，第142页。

④ 黄寿祺、张善文：《周易译注》，上海古籍出版社1989年版，第99页。

亦必幽静安恬之，人处之则能贞固而吉也。九二阳志上进，固有幽人之戒。”^① 九二有冒进之状，所以这一爻是告诫人们越是前途坦坦，越要谨慎守礼，保持中正。《象》曰：“‘幽人贞吉’，中不自乱也。”幽静恬适的人，他循礼守正之心没有乱，所以能获得吉利。

六三：“眇能视，跛能履，履虎尾，咥人，凶。武人为于大君。”《象》曰：“‘眇能视’，不足以有明也。‘跛能履’，不足以与行也。‘咥人之凶’，位不当也。‘武人为于大君’，志刚也。”意思是眼盲不能视却强视，腿跛不能行却强行，行走在老虎后面就会被咬伤，是很凶险的。像这样勇武的人要效力于大人君子才能保证没有凶险。朱熹说：“六三不中不正，柔而志刚，以此履乾，必见伤害，故其象如此，而占者凶。又为刚武之人得志而肆暴之象，如秦政，项藉，岂能久也？”^② 这是告诫处于六三位置的人还要持守正道，循礼而行，不要盲动冒进，否则有凶险。

九四：“履虎尾，愬愬，终吉。”“愬愬”，谨慎恐惧的样子。小心翼翼走在老虎的后面，保持谨慎恐惧之心，就会获得吉利。程颐说：“九四阳刚而乾体，虽居四，刚胜者也。在近君多惧之地，无相得之义，五复刚决之过，故为‘履虎尾’。‘愬愬’，畏惧之貌。若能畏惧，则当终吉。盖久虽刚而志柔，四虽近而不处，故能兢慎畏惧，则终免于危而获吉也。”^③ 九四处多惧的地位（四多惧），要保持谨慎畏惧之心，才能免于危害获得吉利。《象》曰：“‘愬愬终吉’，志行也。”这是告诫人们处于九四这个位子仍然要保持循礼而行的志愿。

① 程颐：《伊川易传》，上海古籍出版社 1989 年版，第 42 页。

② 朱熹：《周易本义》，中华书局 2009 年版，第 72 页。

③ 程颐：《伊川易传》，上海古籍出版社 1989 年版，第 43 页。

九五：“夬履，贞厉。”“夬”，决断。刚决果断而行，要守持正固才能防止危险。《象》曰：“‘夬履贞厉’，位正当也。”九五处尊位，又是阳爻居乾阳之体，是刚决之象。然而太刚则易折，因此仍然要保持正固之心，循礼而行，才能没有危害。朱熹说：“九五以刚中正履帝位，而下以兑说应之，凡事必行，无所疑碍，故其象为夬决其履。虽使得正，亦危道也。故其占为虽正而危，为戒深矣。”^① 虽然居位得正，可以刚决果断而行，但是虽正而危，仍然要守礼持正。

上九：“视履考祥，其旋元吉。”回头看看自己所走的“履道”，考察祸福吉凶的征兆，如果周旋完备，那就是吉利的。程颐说：“上处履之终与其终视其所履行，以考其善恶祸福，若其旋则善且吉也。旋，谓周旋完备，无不至也。人之所履，考视其终，若终始周完无疚，善之至也，是以元吉。人之吉凶，系其所履，善恶之多寡，吉凶之小大也。”^② 这就是说循礼而行要善始善终，要回头考察一下自己所走过的路，看是否都做到了周全完备，如果做到就达到了至善境界了。《象》曰：“元吉在上，大有庆也。”这是大有福庆的事啊。

综上所述，《履》以小心行走为喻来说明凡事要循礼守中正之道的道理，初爻要循谦卑素朴之礼，二爻要谨慎守中正之礼，三爻躁进不守礼则凶，四爻要谨慎保持守礼的志愿，五爻虽居正位循礼果决，仍要守中正之礼，六爻要“视履”，回头考察循礼是否周全完备。整个卦都在戒勉要守礼，即使处吉位吉爻也要保持谨慎，循礼而行。所以这一卦实际上是以“履虎尾”这样极其危险的事情为喻，来说明守礼才能获得好的结果的道理。所以

① 朱熹：《周易本义》，中华书局2009年版，第73页。

② 程颐：《伊川易传》，上海古籍出版社1989年版，第43—44页。

《系辞传》说：“《履》，德之基也。”履是修德的始基，要修德先要知道循礼的道理。“礼”在卦中是以“中道”、“中正”来表述的，是人应遵循的伦理准则。

据史书记载孔子读易纬编三绝，《易经》履卦的“循礼之道”的思想不能不对其产生一定的影响，孔子伦理思想核心范畴一个是“仁”，一个是“礼”。对于西周流传下来的礼制，经过一定的改造和转换，一部《论语》谈到“礼”的有43章，“礼”字出现75次之多，足见孔子对礼的重视。礼在孔子伦理思想中既是个体的德性修养，又是社会的伦理规范，如孔子说：“不学礼，无以立。”^①这是讲的德性修养；“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”^②这是把礼作为伦理规范；礼也是政治意识形态的标准，“道之以德，齐之以礼”^③，这是孔子治国的方法；礼还是通向“仁”的途径，“克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。”^④这就是说要把礼这种外在伦理规范内化为人的“仁德”，复礼的功夫就是践履，循礼而行。《大壮·象》曰：“雷在天上，大壮。君子以非礼弗履。”也是说的要以礼为标准去行，当然孔子一生重视行，并不仅仅是行“礼”，还有行“仁”等等，礼只是孔子思想的一个方面，不是全部。

六 孝德

孝也是中华民族的传统美德之一，孝德观念源远流长，对中国封建社会产生了深刻的影响，客观上促进了社会稳定、家庭和人际关系和谐。孝的古字是一个会意字，上面是一老字，下面是

① 《论语·尧曰》。

② 《论语·颜渊》。

③ 《论语·为政》。

④ 《论语·颜渊》。

一子字，表示儿女搀扶着父母，善待父母，父母在上面呵护着儿女。这是一个双向尊重的含有丰富伦理意义的字。《尔雅》说：“善父母为孝。”《说文》说：“孝，善事父母者，从老省，从子，子承老也。”这道出了孝的本质。在殷代卜辞中就有孝字出现，说明此时孝的观念就已萌芽，西周的文献中孝字更多，说明孝的观念得到了进一步强化。孝的观念的产生基于两个基本条件，一是由血缘而产生的亲情关系，二是个体家庭的形成以及家庭成员间的权利义务关系。西周时孝成为主要道德观念之一，有两个方面的内涵：一是恭敬和奉养父母，二是祭祀祖先。第一个方面的含义具有普遍性，对于普通庶人也适用；第二个则专用于周天子、诸侯和宗子，因为只有宗法系统的嫡长才有继承王位、君位的资格和权力，他们追孝先祖，维护宗统，起到维护宗法等级秩序的特殊作用。^①当然随着宗法制的解体，春秋以后孝的这两个方面都适用于普通庶人。《易经》作为文化的源头也有关于孝德的论述，主要可以概括为两个方面的内容：

首先，关于追孝祖先的事情，追孝祖先是西周一项很重要的活动，因为这不仅是显示孝道的问题，而是表明祭祀者有承继先王统治权力和地位的问题，这是维系宗法制度，稳定统治的活动，因此十分隆重，是伦理与政治的统一。《观·彖》说：“观天之神道，而四时不忒，圣人以神道设教，而天下服矣。”“神道设教”不是目的，“天下服”才是要达到的真正目标，所以追孝祭祀活动（包括祭天等），主要是表明主祭者的政权合法性，达到天下景仰、万民臣服的目的。这一项活动因此十分隆重。《观》辞说：“盥而不荐。有孚颙若。”是说祭祀开始时倒酒于地那个仪

^① 参见侯希文《试论“孝”观念的产生与发展——兼谈“孝”的现实意义》，《西藏民族学院学报》（哲社版）2000年第2期。

式庄严、诚敬，你看了后就不需要看后面的献祭品的细节，也内心充满诚敬肃穆的情感，此时此情你就会被感化。孔子说：“禘自既灌而往者，吾不欲观之矣”，“祭如在，祭神如神在。”^①也是说的祭祀仪式庄严、内心诚敬的重要。

萃：“亨，王假有庙。利见大人。亨，利贞，用大牲吉。利有攸往。”《彖》曰：“‘萃’，聚也。顺以说，刚中而应，故聚也。‘王假有庙’，致孝享也。‘利见大人亨’，聚以正也。用大牲吉，‘利有攸往’，顺天命也。观其所聚，而天地万物之情可见矣。”这是说在宗庙祭祀时态度诚敬，感格祖宗的神灵，用丰盛的祭品，表示诚敬，能获得吉祥。朱熹说：“庙所以聚祖考之精神。又人必能聚己之精神，则可以至于庙而承祖考也。”^②程颐说：“王者萃聚天下之道，至于‘有庙’极也，群生至众也，而可一其归仰，人心莫知其向也。”^③龚涣说：“‘假’字疑当作昭假列祖之假，谓感格也。王者至祭于宗庙，以己之精神，感格祖考之精神，所以为萃也。”^④这些解释了为什么要立庙，祭祀祖考的原因，庙聚祖考的精神，可以“一其归仰”，而祭祀者也可以感格祖考之精神，获得精神的动力和支持。

反映追孝祭祀这一活动的还有《益·六二》：“或益之十朋之龟，弗克违。永贞吉。王用享于帝，吉。”鼎：“元吉，亨。”《彖》曰：“鼎，象也。以木巽火，亨饪也。圣人亨以享上帝，而大亨以养圣贤。巽而耳目聪明，柔进而上行，得中而应乎刚，是以元亨。”涣：“亨。王假有庙。利涉大川，利贞。”《彖》曰：“‘涣，亨’，刚来而不穷，柔得位乎外而上同。‘王假有庙’，王

① 《论语·八佾》。

② 朱熹：《周易本义》，中华书局2009年版，第166页。

③ 程颐：《伊川易传》，上海古籍出版社1989年版，第175页。

④ 李光地《周易折中》引，九州出版社2002年版，第357页。

乃在中也。‘利涉大川’，乘木有功也。”《象》曰：“风行水上，涣。先王以享于帝，立庙。”《豫·象》曰：“雷出地奋，豫。先王以作乐崇德，殷荐之上帝，以配祖考。”等等。

其次，恭敬和奉养父母的问题，主要有蛊卦。蛊，《说文》：“腹中虫也。”是一种有害的毒虫，引申为蛊惑、蛊害、蛊乱等义。这一卦以“蛊”为喻，主要说明子女如何承继父辈德业，匡复治理其敝乱的问题。不是汉以后所谓的三纲之父为子纲，对孝的理解是无论对错否，子女只能遵从不能违背父母意愿，因此回到原典，可以让我们了解孝道的真实含义。

蛊卦的卦象是上艮为山，下巽为风，是山下有风，风吹物散生乱之象。艮上为小男，巽下为长女，是女惑男之象。尚秉和先生说：“《左传》云：‘女惑男，风落山，谓之蛊。’女惑男，男败，风落山，山败。”^① 所以蛊卦反映的是蔽乱之象，蔽乱必须整治，《象》曰：“山下有风，蛊。君子以振民育德。”君子看见这世道蔽乱之象，就要振发民志，培育民众的道德素质，从道德着手来解决问题。

初六：“干父之蛊，有子，考无咎。厉，终吉。”虞翻曰：“干，正。蛊，事也。”^② 考，即父^③。正即匡正。也就是说，匡正父辈的蔽乱，有子能成就先业，父辈没有咎害，即使危险，最终也会获得吉利。《象》曰：“‘干父之蛊’，意承考也。”即意愿继承父辈的成就。王夫之说：“‘干父之蛊’，以养为事也。事父之道，极其柔下，不待父之慈而始敦其爱，二、三重刚在上，威严太过，父不能无咎，而子能尽其养，使父太刚之过不形，则蒸

① 尚秉和：《周易尚氏学》，九州出版社2005年版，第140页。

② 李鼎祚《周易集解》卷五引，中国书店1984年影印本。

③ 考，尚秉和先生译作“成”，“有子考”，即有子能成就先业。其断句为：“干父之蛊，有子考，无咎。”意思也通。见其著《周易尚氏学》，第141页。

父允诺，而亦藉以免咎矣。是则父之严乃以成乎子之孝，终底乎大顺而吉。”^① 这是说儿子能以柔克父之刚，尽孝道孝养，使父之过不形于外，这是讲的事孝的方法问题。

九二：“干母之蛊，不可贞。”匡正母辈的蔽乱，时机不成熟时，就守持中正之道以待时机。《象》曰：“‘干母之蛊’，得中道也。”匡正母辈的蔽乱，是要懂得持守中道的道理啊。这说明要根据不同的人 and 情况，采用合适的方法，来匡正蔽乱。

九三：“干父之蛊，小有悔，无大咎。”匡正父辈蔽乱，有点小悔恨，但最终还是没有重大的咎害。《象》曰：“‘干父之蛊’，终无咎。”处九三的位置，匡正蔽乱时会有些不如意的地方，这是正常的。仍要坚定信心，掌握适当的方法和时机。

六四：“裕父之蛊，往见吝。”“裕”即宽裕，指治蛊不积极。这是说，过于姑息父辈的蔽乱，不积极治理，发展下去当然会有坏处。《象》曰：“‘裕父之蛊’，往未得也。”也就是该治理时要抓住时机，否则会难以获得好的结果。朱熹说：“以阴居阴，不能有为，宽裕以治，蛊之象也。如是，则蛊将日深，故‘往’则‘见吝’，戒占者不可如是也。”^② 其说甚是。

六五：“干父之蛊，用誉。”匡正父辈的蔽乱，得到了赞誉。说明取得了成效。《象》曰：“‘干父用誉’，承以德也。”匡正父辈的蔽乱，这是以美德来承继父辈的事业。六五爻以柔处中，处尊位，下应九二阳刚，以柔顺的德行来匡正父辈的蔽乱，既尽了孝道，又匡正了蔽乱，当然有称誉了。

上九：“不事王侯，高尚其事。”是说不从事王侯的事业，逍遥于事情之外。这是说的洁身自守的意思。黄寿祺说：“上九居

① 王夫之：《周易内传》，九州出版社 2004 年版，第 137 页。

② 朱熹：《周易本义》，中华书局 2009 年版，第 94 页。

《蛊》卦之终，‘治蛊’之道穷，故不累于‘王侯’之事，超然物外，以高洁自守。”^① 说的是治蛊要因时而行，不可强治的道理。可治则治，不可治则退，以待时机。

整个卦谈了如何把握恰当时机，治理父辈蔽乱，承继德业的问题，从这里可以看出孝不是一味迁就父母，而是要有所为，有所不为，把治理蔽乱和行孝道统一起来，这就是最大的孝行。除此之外《家人·彖》还提出了“父父、子子”的观点，即一家之内，父要像父亲，儿子要像儿子，各有道德责任和义务，即父要慈，子要孝。

《易经》中的孝道观点对儒家思想产生一定的影响，如孔子也非常重视祭祀祖先认为“慎终追远，民德归厚”^②。也重视孝，“孝悌也者，其为仁之本与”，“入则孝，出则悌”^③，孝是仁德的一个方面，是道德的根本，提到了哲学的高度。强调孝要以敬为关键，“今之孝者，是谓能养。至于犬马，皆能有养。不敬，何以别乎？”“生，事之以礼；死，葬之以礼，祭之以礼。”^④ 墨子也重孝，从兼相爱的目的出发，强调孝和慈是父子兼爱的不可少的条件，如“君臣不相爱，则不惠忠。父子不相爱，则不慈孝”，“君臣相爱，则惠忠。父子相爱，则慈孝”。^⑤ “人君者之不惠也，臣者之不忠也，父者之不慈也，子者之不孝也，此又天下之害也。”^⑥ 这是把孝道理解为父慈和子孝两个方面，也是很深刻的思想。

总之，孝德的产生历史悠久，与农耕文明的社会生产、生活

① 黄寿祺、张善文：《周易译注》，上海古籍出版社1989年版，第164页。

② 《论语·学而》。

③ 同上。

④ 《论语·为政》。

⑤ 《墨子·兼爱中》。

⑥ 《墨子·兼爱下》。

方式相关，对促进血缘亲情，增进家庭和睦产生了重要作用。家庭是组成社会的基本单位，是伦理关系发生的源头，而孝德是维系中国封建社会大家族制的重要纽带，产生了不同于西方的伦理文化、亲子观念和养老模式。同时在宗法制度下由于“家国同构”的社会治理结构，“移孝作忠”成为主要的政治伦理观念，客观上促成了封建社会爱国主义精神的形成，为维护封建“大一统”具有一定的历史合理性。当然随着现代社会的发展，传统的孝道观念产生的社会基础已经发生了很大改变，但是，尊敬与赡养老人仍是我们的责任与义务之一，孝德是应该发扬光大的美德。

七 智德

智德既是一种德性又是一种智慧能力，其他德性的完成都得依赖于智。《周易》是一部讲道德义理的书，又是一部智慧之书，教人如何趋吉避凶获得幸福的道理。《系辞传》说：“《易》有圣人之道四焉：以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。是以君子将有为也，将有行也，问焉而以言，其受命也如响。无有远近幽深，遂知来物。”也就是说《周易》这部书至少含有人伦日用的四个方面道理：用来指导言论的人崇尚其文辞精义；用来指导行动的人崇尚其变化规律；用来指导制作器物的人崇尚其卦爻象征；用来指导卜问决疑的人崇尚其占筮原理。所以君子将有所作为，有所行动之时，用《周易》揲蓍占问而据以发言行事，《周易》就能如音应声地承受占筮者的蓍命，不论遥远、切近还是幽隐、深邃的事情，都能推知将来的物状事态。^① 虽然有夸大其功用的嫌疑，但是《周易》对于中国文化的

① 译文参考黄寿祺、张善文《周易译注》，上海古籍出版社1989年版，第553—554页。

深远影响却是事实。所谓“仁者见之谓之仁，智者见之谓之智”，只要你用心去体悟，你可以从里面悟出修养德性的道理，也可以悟出对你人生有启迪的其他道理，可谓取之不尽，用之不竭，这也是《周易》历经几千年，还被人推崇的原因。《周易》中的智德是通过“知”来体现，人们所要做的就是如同佛教中所说的“转识成智”。从大的方面来说：是知天地人“三才”之道，知天命；从小的方面来说是知吉凶祸福之“几”。这一智德主要是由《易传》阐发出来。

智德体现之一为要知“三才”之道。“三才”之道是由《系辞传》所概括：“《易》之为书也，广大悉备。有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三才而两之，故六。六者非它也，三才之道也。”“三才”之道在前文已经有所论述，《周易》是以特殊的卦爻结构来比拟天地人的，上两爻代表天，中间两爻代表人，下两爻代表地。这种比附的形式并不重要，关键是它通过这种表述方式让人直观地认识到了在人生活的这个宇宙时空中，上有天下有地，人处在这两者中间，因此为了生存生活，就得知道天道的规律、地道的规律，还要懂得人道的规律。《说卦传》总结“三才”之道的具体内容说：“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。”也就是说天道主要表现为阴阳规律的作用，地道主要表现为刚柔的形态，人道主要包括仁和义两种道德规范。认识“道”是要人们的动作举止营为要合乎“道”，这样就不会有什么过错，就会吉利，有好的结果。

《周易》是“天人合一”的思维模式，认为人道来源于天道，是道德性命之源，所以十分强调人道要效法天道，它设定了“天地之大德曰生”，因此我们人就要效法这“生生”之德，要“继善成性”。人承继了天道的善性，把它内化成自己的德性然后实现出来，就是仁和义。从这一思维逻辑来看，生活在这个宇宙间

并懂得“道”的规律的人就是有道德的人。这也就是《周易》所设计的理想的人格模式。《文言》总结说：“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶，先天而天弗违，后天而奉天时。”“大人”这里就是指具有很高道德修养境界的人，他的德能与天地之德合，他生命的光辉能与日月的光辉相合，他生活的秩序能与四时秩序合，他对于吉凶的感应能与鬼神对于吉凶的感应相合，他能做到先于天时行动天也不违背他，后于天时而行动能合乎天时，这样的人是《周易》理想的德性人格模式。所以牟宗三先生特别推崇“先天而天弗违，后天而奉天时”这两句话，认为懂得了这两句话就能懂得儒家的全部真理，道德的形而上学就在这两句话中。^①

智德体现之二为要知天命，只有知道天命才不会违背天道的规律。《说卦》说圣人作《易》的目的是“将以顺性命之理”，“和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命”。古人认为性自命出，命自天降，天命具有客观的不以人的意志为转移性，因此，人要认识和顺从它，只有认识天命规律才能把握自我，顺天命而为之，达到天人和諧；和顺于道德、仁义这些人道的行为规范都是为了要达到一个目的即“至于命”。中国人对于“命”素来有一种庄严崇敬感。“命”的观念商周时就有，那时主要认为政权的合法性来自天命所授。至孔子则将“命”与个人的道德修养、精神追求相联系。孔子说：“不知命，无以为君子。”^②又说：“道之将行也与，命也；道之将废也与，命也。”^③这样修道的成功与否归结于命。而孟子则明确说：“莫之为而为之者，天也。

① 参见牟宗三《周易哲学演讲录》，华东师范大学出版社2004年版，第26—27页。

② 《论语·尧曰》。

③ 《论语·宪问》。

莫之致而致之者，命也。”^① 非人的主观努力而达到的是天和命，天和命都是客观的决定力量，今天称“天命”，这是人无法改变的。但是人可以“顺命”、“立命”^②，这不同于荀子的“制命”^③。《周易》不是“制命”，而是要“顺命”，这个“命”实际上是阴阳相互作用下的天道的客观规律。对于客观规律只能是遵从而不能违背，所以《系辞传》说：“《易》与天地准，故能弥纶天地之道。仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故；原始反终，故知死生之说；精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。与天地相似，故不违；知周乎万物，而道济天下，故不过；旁行而不流，乐天知命，故不忧；安土敦乎仁，故能爱。范围天地之化而不过，曲成万物而不遗，通乎昼夜之道而知，故神无方而《易》无体。”《易》是弥纶天地的大道，我们知道了这个大道，按照它的要求去做，就能与天地合德，这就叫“乐天知命”。“天命”信仰不同于西方的宗教信仰，“天命”信仰具有人文理性的因素在其中，要求人认识规律，掌握规律，顺时、顺势而动，既依从于“天命”，又不依赖于“天命”，强调了人运用自我智慧的主观能动作用。

智德体现之三是要知吉凶祸福之“几”。《系辞传》说：“夫易，圣人之所以极深而研几也。惟深也，故能通天下之志；惟几也，故能成天下之务；惟神也，故不疾而速，不行而至。”何谓“几”？《系辞传》说：“几者，动之微。”也就是说事物发生变化之前所发生的微小征兆。征兆是不显眼和易失的，所以要善于把握和捕捉这些征兆，它是关系到吉凶和祸福的，这是东方特有的

① 《孟子·万章上》。

② 孟子说：“寿夭不贰，修身以俟之，所以立命也。”《孟子·尽心上》。

③ 见《荀子·天论》：“从天而颂之，孰与制天命而用之”。

“经验的非形成逻辑型的思维方式”^①，它是理性所不能解释的，但你不能简单否定它。来知德说：“‘极深’者，究极其精深也。探赜索隐，钩深致远，通神明之德，类万物之情，知幽明死生鬼神之情状是也。‘研几’者，研审其几微也。履霜而知坚冰之至，剥足而知蔑贞之凶之类是也。”^②“履霜而知坚冰之至”，这是对坤卦初六爻辞的描述，就是踏上霜这么一件很平常的事，学《易》的人很快就想到寒冷的冬天快要到来。用来联想人事就是事情的发展是由小到大的，特别是坏事，因此要懂得防微杜渐的道理。“剥足而知蔑贞之凶”是对剥卦初六辞的描述，说明剥落腐蚀的是下面的基础，基础都快坏了，那还不凶吗？这样带警示的辞句，《易经》中比比皆是，不能简单地斥之为迷信，实际上它的占卜外壳下蕴藏着很深的智慧啊。所以有人说《易》是忧患之书，是教人寡过之书。

这样的例子还有很多，如《文言》解释《乾·九三》“君子终日乾乾，夕惕若厉，无咎”，说：“子曰：君子进德修业。忠信所以进德也。修辞立其诚，所以居业也。知至至之，可与几也。知终终之，可与存义也。是故居上位而不骄，在下位而不忧，故乾乾因其时而惕，虽危无咎矣。”解释上九爻辞：“亢龙，有悔”说：“‘亢’之为言也，知进而不知退，知存而不知亡，知得而不知丧。其唯圣人乎！知进退存亡而不失其正者，其唯圣人乎！”这是从正反两方面谈到“知”的问题，九三能“知至、知终”，所以能保持敬慎修省，没有危害。上九却“知进而不知退，知存而不知亡，知得而不知丧”，只看到好的一

① 罗炽、刘泽亮：《易文化传统与民族思维方式》，武汉出版社1994年版，第21页。

② 来知德：《周易集注》，九州出版社2004年版，第640—641页。

面，而没想到坏的一面，能不有悔恨吗？再有《蹇·彖》明确说：“蹇，难也，险在前也。见险而能止，知矣哉。”蹇卦卦象，上坎为水，下艮为山为止，危险在前，而不盲目行动，那就是大智慧。

综上所述，《周易》中处处都在揭示如何“知道”、“知天命”、“知吉凶变化之几”的道理，这个“知”就是我们的智慧，是我们认识事物发展规律、认识人的本性的能力，加以内化就是智德。孟子说“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也”，“是非之心，智也”，^①智德是一种先验的德性^②，是一种分辨判断的智慧，有了这种智慧，就能对什么是善，什么是恶有一个正确的判断，也就能自觉地履行道德，所以它是其他一切德性实现的条件。

第三节 德性修养方法论

《周易》非常重视德性的修养，德性修养被后世儒家阐发为“功夫论”。也就是说，德性修养不是靠外在的强制力量为动力，而是靠自己内心对道德的那份敬畏之心，以生命体悟的形式为内在的精神动力，康德所谓的“心中的道德律”就是从这个意义上说的。《周易》中处处显发出人的主体精神的重要，要求人主动修养德性才能获得吉利的结果。要想获得事业成功主要靠人的德性修养，而不是靠占卜的吉与不吉，将成功的主动权交给而不

① 《孟子·告子上》。

② 当然智德并不一定是先验的，这是孟子对人性的一种直觉认同，荀子就反对先验的德性论。相对于其他德性而言，智德更要靠人后天的学习培养。

是神，具有唯物主义的品性。

一 崇德以广业：修养的目的

《周易》是一部说道德的书，非常重视德性修养，特别是《易传》将德性修养进行了方法论的提升，不管《易传》是不是孔子所作，其中所表达的道德义理思想具有鲜明的儒家特色，至少受到了孔子思想的影响。帛书文献里有一段话较能说明问题。据帛书《要》篇载，孔子晚年好《易》，“居则在席，行则在囊”。并说：“《易》，我后其祝卜矣！我观其德义耳。幽赞而达于数，明数而达乎德，又仁守者而义行之耳。赞而不达于数，则其为之巫；数而不达于德，则其为之史。史巫之筮，向之而未也，好之而非也。后世之士疑丘者，或以《易》乎？吾求其德而已，吾与史巫同涂而殊归者也。君子德行焉求福，故祭祀而寡也；仁义焉求吉，故卜筮而希也。祝巫卜筮其后乎？”孔子行走坐卧都将《易》带在身边，并不是他不会占卜，而是要观察卦爻辞中的道德思想。他是由幽赞神明而得到策数，由策数再通达于道德仁义，并在实践中践行仁义。他认为巫只做到了赞而没有达到数，而史达到了数却没有通达乎道德。他非常害怕后世的人误解他，他与史、巫的做法相同但目标不同。他认为君子主要是靠德行仁义来求幸福吉祥，而不是靠祭祀拜神和卜筮，将祭祀和卜筮放在次要地位。这一段话深刻反映了孔子重视《易经》的道德义理思想，也表明了他与史、巫的不同态度和目标，他主要是重视德。

《系辞传》说：“夫《易》，圣人所以崇德而广业也。”这就揭示了《周易》的道德价值理念，崇德的目的是广业，德是修养，业是事功，具有鲜明的儒家特色。“‘德’在《周易》中的含义不仅指人的德性、道德，而且指宇宙天地自然之‘大德’，即基本

法则。”^①《周易》的经传中有很多关于德性的阐述，特别是《易传》的阐释更加凸显其德性意向。如上文所概括的元、亨、利、贞四德，谦德、俭德、信德、智德、孝德、礼等，这些德性今天仍然具有现实意义。《易传》还将德性的层次内涵进行了很多细致的分类，有天地之大德，这是从道德哲学意义上讲的，这个德是人伦道德的根源。有乾的刚健之德，坤的柔顺之德，有大人之德，有圣人之德，贤人之德，中正之德，盛德、至德，明德、文德、懿德，等等，这些都是从伦理意义上来论述的，对于德性的这些细致的划分，表明作者对德性的深刻认识。

《大象传》几乎每一卦都要根据卦象来阐明如何进行德性的修养，主张君子要“厚德载物”、“果行育德”、“以懿文德”、“俭德辟难”、“作乐崇德”，等等。《系辞传》中则以履、谦、复、恒、损、益、困、井、巽九个卦为例三次从不同的方面阐释其伦理意蕴，称“三陈九德”。还以子曰为例对十几个卦的爻辞进行了儒家德性思想的阐发，如“鸣鹤在阴，其子和之。我有好爵，吾与尔靡之”。“子曰：君子居其室，出其言善，则千里之外应之，况其迩者乎？居其室，出其言不善，则千里之外违之，况其迩者乎？言出乎身，加乎民；行发乎迩，见乎远。言行，君子之枢机。枢机之发，荣辱之主也。言行，君子之所以动天地也，可不慎乎。”“子曰：作《易》者，其知盗乎？《易》曰‘负且乘，致寇至。’负也者，小人之事也。乘也者，君子之器也。小人而乘君子之器，盗思夺之矣。上慢下暴，盗思伐之矣。慢藏诲盗，冶容诲淫。《易》曰：‘负且乘，致寇至。’盗之招也。”《说卦》说：“和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命”，等等。这些都表明了《周易》的崇德倾向。因此，如果把这些思想串联起来，

① 刘玉平：《周易与人生之道》，四川人民出版社 2001 年版，第 93 页。

就会明显地感到《周易》中的这一条“崇德”主线，无论是《易经》还是《易传》，都有德性的光辉思想贯穿其中。

《周易》为什么是一部讲道德的书，这在第一章就有所论述，一是《易经》古经爻辞表达中本来就有与西周时期重德思想一致的德性思想萌芽，如谦德、俭德、信德等，这就为对《易经》德性化的解释提供了基础；二是春秋时期“易不占险，筮必配德”的卜筮观，给后来《易传》阐发《易经》提供了很好的思路和榜样；三是以孔子为代表的儒家在吸收道家本体哲学的基础上对卦爻辞的创造性阐释，使《周易》的德性思想既有形上的本体论依据，又具有鲜明的儒家重践履的思想特色。因此，我们在《周易》中看到的是“崇德”和“广业”相统一的论述。周人重德，主要是以周公为代表的统治者，有很强的忧患意识，为了避免重蹈商纣的覆辙，所以时时警醒，以崇德修身为本，敬德保民。而《易经》中也有很多悔、吝、凶等表示警醒的占断句子，也有很多表示在主观的努力下由悔、吝、凶等变为悔亡、无咎的句子，所以《周易》无疑承继了西周时的思想，也是一部讲忧患的书。《系辞传》说：“《易》之为书也不可远，为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适。其出入以度外内，使知惧。又明于忧患与故，无有师保，如临父母。”又说“《易》之兴也，其于中古乎？作《易》者，其有忧患乎？”都揭示出了《周易》是一部讲忧患的书，所以《易经》卦爻辞以及《易传》的阐释中基本上讲的都是以德性修养来解决生存的困境等问题，充满了智慧。

儒家孔子也是把德看做高于一切，其崇德思想无疑也影响了后人对《易经》的阐释，如《论语》载：“子张问崇德辨惑。子曰：忠信，徙义，崇德也。”“敢问崇德，修慝，辨惑。子曰：善哉问！先事后得，非崇德与？攻其恶，勿攻人之恶，非修慝与？”

一朝之忿，忘其身以及其亲，非惑与？”^① 这都说明了孔子是很崇德的。《周易》中的崇德思想与儒家是一致的，帛书《要》说：“无德，则不能知《易》，故君子尊之。”这句话大概包括两个方面的含义：一是没有道德的人，是不懂得《易》的；二是如果不从“德”入手去理解《易》，也是不能真正地懂《易》。来知德说：“《易》中所言之理一而已矣。自其共由而言谓之道，自其蕴蓄而言谓之德，自其散布而不可移易谓之理，自其各得其所赋之理谓之性。”^② 《易》中的道理总起来说是讲一个道即“易道”，而其中所蕴涵的都是教人如何崇德、修德的道理。

二 敬慎以修德：修养的方法

《周易》是一部崇德的书，特别是《易传》在进一步阐释中，论述了很多如何修德的方法，很值得今天借鉴。

1. 乾坤两卦阐发了伦理思想的总纲

《乾·大象》说：“天行健，君子以自强不息。”《坤·大象》说：“地势坤，君子以厚德载物。”这两句话合起来就是“自强不息，厚德载物”。它一方面要求人们要不断地进取，包括德、业两个方面，在修德上、人格修养境界上要不断地提升，在事业上、人生追求上也要不断地进取。另一方面要求人们要不断增厚自己的德性，培养自己宽厚博大的胸怀，能承载宇宙间的一切，这是一种很高的人格境界。将这两个方面联系起来，就涵盖了人们一切修养的法则，“《周易》此外关于德行修养的一切要求都不出自自强不息和厚德载物这两条的涵盖。自强不息与厚德载物后来成为儒家学派理想人格的中心要求，同时也是中华民族传统思想

① 《论语·颜渊》。

② 来知德：《周易集注》，九州出版社2004年版，第700页。

文化的精神基石”^①。乾坤两卦各爻都是谈如何根据具体情境修身的问题^②。

2. 敬与慎是德性修养的正确态度和心理

对于德性的修养，没有敬慎的道德心理是不能够培养好德性的。从某种意义上说，敬和慎都是主要的德目规范，但主要是讲德性修养的态度和心理方面，在《周易》中有很多关于这方面的论述。《坤·文言》说：“敬以直内，义以方外，敬义立而德不孤。”明确把敬定义为内在的对德性的态度，人只有在持敬上下工夫，才能使内心正直无邪，行为符合道义，这与儒家强调心性的修养是一致的。《需·九三》：“需于泥，致寇至。”《象》曰：“‘需于泥’，灾在外也。自我致寇，敬慎不败也。”九三前有坎险，是至寇之象。《象传》敬和慎连用，强调只有特别谨慎，才能免除招来寇贼所致的不利。而上六爻说：“入于穴，有不速之客三人来，敬之终吉。”同样是强调敬的重要。同样的论述还有《离·初九》：“履错然，敬之无咎。”《象》曰：“‘履错之敬’，以辟咎也。”这都是强调敬在德性修养中的重要，它既是德性，更是对德性的态度，只有敬才能免除灾害。

修德仅有敬的态度还不够，还要有谨慎的态度和行为。如《坤·六四》：“括囊，无咎无誉。”《象》曰：“‘括囊无咎’，慎不害也。”坤六四虽然以阴爻居阴位为得正，但处在“四多惧”的位置上，仍很不利，所以要注意收敛自己即“括囊”，保持谨慎才能无咎。《颐·象》说：“山下有雷，颐。君子以慎言语，节饮食。”颐卦象是雷伏在山下，但随时会爆发，就会造成有利与不

① 吕绍纲：《〈周易〉的哲学精神：吕绍纲易学文选》，上海古籍出版社2005年版，第81页。

② 详见本章第一节的乾健、坤顺的伦理总纲的论述。

利的影响。这就像说话和吃饭一样，话一出口，有时就会伤害别人，吃饭不注意节制也会得病。所以由这个卦象就想到了谨慎的道理。《系辞传》在解释“鸣鹤在阴，其子和之。我有好爵，吾与尔靡之”这句爻辞时，引用孔子的话说：“君子居其室，出其言善，则千里之外应之，况其迩者乎？居其室，出其言不善，则千里之外违之，况其迩者乎？言出乎身，加乎民；行发乎迩，见乎远。言行，君子之枢机。枢机之发，荣辱之主也。言行，君子之所以动天地也，可不慎乎！”君子说句话，千里之外就有响应，可见影响之大，这是特别强调君子对于“言行”的慎重态度，与《颐》卦揭示的卦理相同。《未济·象》曰：“火在水上，未济。君子以慎辨物居方。”未济的卦象是火在上水在下，与常理的火在下烧水不同，所以是未济，不能成功之象。所以君子观察到这个卦象就要以谨慎的态度来辨别事物，使事物各居其所，各得其宜。

《系辞传》中有关的说法还有“‘初六，藉用白茅，无咎。’子曰：‘苟错诸地而可矣，藉之用茅，何咎之有？慎之至也。夫茅之为物薄，而用可重也。慎斯术也以往，其无所失矣。’”本来祭品可以直接放在地上，现在用白茅草来承垫，这是谨慎到极点了，但是这种谨慎的做法没有什么不好，推行下去，一定不会有什么过错。还有“‘不出户庭，无咎。’子曰：‘乱之所生也，则言语以为阶。君不密则失臣，臣不密则失身，凡事不密则害成。是以君子慎密而不出也。’”同样强调了谨慎的重要。

3. 敬与慎的德性修养方法是儒家伦理思想的主要观点

如《论语·八佾》说：“居上不宽，为礼不敬，临丧不哀，吾何以观之哉？”《宪问》说：“修己以敬。”《卫灵公》说：“言忠信，行笃敬。”等等。后来朱熹把孔子的思想提炼成了“居敬”

的功夫，“学者功夫，唯在居敬、穷理二事”^①，“敬字功夫，乃圣门第一义”，“大凡学者，须先理会敬字，敬是立足处”^②。这样，朱熹就把“敬”提高到了德性修养的基石的位置。

另外，孔子也非常强调“慎”。如：《论语·学而》：“敏于事而慎于言。”《为政》：“子张学干禄。子曰：‘多闻阙疑，慎言其余，则寡尤；多见阙殆，慎行其余，则寡悔。言寡尤，行寡悔，禄在其中矣。’”这是从言行两个方面要求要“慎”。后来《大学》明确提出了“慎独”的思想，“君子必慎其独也”，并解释说：“小人闲居为不善，无所不至，见君子而后厌然，掩其不善，而著其善。人之视己，如见其肺肝然，则何益矣。此谓诚于中，形于外，故君子必慎其独也。”《中庸》也说：“君子戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻。莫见乎隐，莫显乎微，故君子慎其独也。”一般的理解是君子闲居独处时也要保持德性的修养，因为在没有人看到的隐微处而能保持良好的操守，这表明一个人有很好的道德良知即道德自律意识，以及很高的道德修养境界。这是道德主体人格挺立的标志，所以“慎独”的功夫也为后来理学家所特别推崇。

三 修省持恒以行德：修养的途径

《周易》震卦专门谈到了恐惧修省的问题。因为古人对自然怀敬畏的心理，认为“天垂象”必定有吉凶祸福的昭示，这是一种“天人合一”的思维方式。剔除其唯心因素，客观地看今天的环境问题，生态问题等“天象”其实也是在给人类以警醒。《震·象》曰：“洊雷，震。君子以恐惧修省。”震的卦象是两个

① 《朱子语类》卷九。

② 《朱子语类》卷十二。

雷相重叠，表明响雷一个接一个，自然界使人恐惧的莫过于霹雳，象征着“天威”，古人认为天会主持人间的公道，人干了伤天害理的事，会天打雷劈，所以君子看到这个卦象就应该恐惧，修身省过。孔颖达说：“君子恒自战战兢兢，不敢懈惰，今见天之怒，畏雷之威，弥自修身省察己过，故曰‘君子以恐惧修省也’。”^① 卦中六爻则以位次的不同分别喻示着不同的境况：“初九阳刚在下，知惧致福，六二因危守中，失‘贝’复得，六三惶惶未安，慎行免祸，六五柔中‘危行’，善保尊位，这四爻均见‘惕惧修德’之功，故多吉无害；惟九四陷于阴中，惧而不能振奋，难以自拔；上六惧极有凶，但若因人之惧预先戒备，亦将‘无咎’。”^② 因此，震卦的六爻都是在说明恐惧修身才能获得亨通的道理。

《乾·九三》说：“君子终日乾乾，夕惕若厉，无咎。”说的也是君子每时每刻都要戒惕恐惧修身的道理。《蹇·象》说：“山上有水，蹇。君子以反身修德。”蹇是难，行走不通的意思。蹇的卦象是上坎下艮，坎为水为险，艮为山为止，是见险而止之象，君子见到这个卦象，面对前面的险阻，就要反省自己，反身修养德性，才能济蹇涉难。这也是说明了面对危险境地，不能盲目急进，要怀恐惧戒慎之心，修养德性，迁善改过。

德性的修养最终还要取决于是否有恒心的问题，很多人就是因为没有长期坚持修德而功亏一篑。《系辞传》说：“恒，德之固也。”立心守恒，才能使德坚固。恒卦是讲如何守恒修德的道理的。恒卦辞说：“亨，无咎，利贞。利有攸往。”恒卦是象征恒久亨通的，利于守正，利于有所前往。《彖》曰：“恒，久也。刚上

① 孔颖达：《周易正义》，九州出版社2004年版，第477页。

② 黄寿祺、张善文：《周易译注》，上海古籍出版社1989年版，第429页。

而柔下。雷风相与，巽而动，刚柔皆应，恒。‘恒亨无咎利贞’，久于其道也。天地之道恒久而不已也。‘利有攸往’，终则有始也。日月得天而能久照，四时变化而能久成。圣人久于其道而天下化成。观其所恒，而天地万物之情可见矣。”看到恒卦我们就会联想到天地的运行规律是恒久不会停止的，事物的发展也是完成了又会有新的开始，周而复始不会停息的。日月因能够顺应天道运行规律而得以永久照耀，四季因能够不断往返变化而能永久生成万物。圣人因为能够永久保持以德治天下，所以天下人都能化善成俗。看到这些恒久的现象，则天地万物的情性都可以了解了。《象》曰：“雷风，恒。君子以立不易方。”君子立身不改变其恒久之道。

初六：“浚恒，贞凶，无攸利。”《象》曰：“‘浚恒’之‘凶’，始求深也。”浚，深的意思，初六过于深求恒久之道，反而有凶，无所利，只有守正防凶，说明了欲速不达的道理。九二：“悔亡。”《象》曰：“九二‘悔亡’，能久中也。”九二悔恨消亡是因能恒久守持中道。九三：“不恒其德，或承之羞，贞吝。”《象》曰：“‘不恒其德’，无所容也。”不能恒久保持其德性，就会受到羞辱，无所容身。九四：“田无禽。”《象》曰：“久非其位，安得禽也。”田猎不能获得猎物，是因为居位不当，九四阳刚失正，位不当。六五：“恒其德，贞，妇人吉，夫子凶。”《象》曰：“妇人贞吉，从一而终也。夫子制义，从妇凶也。”恒久保持美德，妇人可获吉利，但男人却凶，这是因为妇人要守从一而终之道，男人却要因事制宜，否则有凶险。这里反映的是封建的礼制，妇女要守柔顺中正之道，但男人要因事制宜，是封建的男权思想，应当批判。但另一方面也反映了当时的历史事实，妇女主要是主持家务，而男子却要应对复杂的社会事务，对象不同，所以要采取不同的方法，说明了因事而恒的辩证道理。上六：“振

恒，凶。”《象》曰：“振恒在上，大无功也。”上六处高位，振动不安，不能安于恒久之道，这是凶险的。

所以，纵观六爻都是教人要守正处恒的道理，要能恒久地修养德性，才能获得吉利。孔子曾说过“南人有言曰：‘人而无恒，不可以作巫医。’善夫！”^①又针对“不恒其德或承之羞”这一爻辞说：“不占而已矣。”^②说明孔子对守恒的重视。

另外与守恒意思相类的《升·象》说：“地中生木，升。君子以顺德，积小以高大。”《大畜·象》曰：“天在山中，大畜。君子以多识前言往行，以畜其德。”这是说明德性的修养不是一蹴而就的，需要长久蓄积的道理，也就是要能守恒。

细审全书，还可以看出，《周易》德性修养中还重视德和行、德和知的关系，如《坎·大象》说“君子以常德行”，《节·大象》说“君子以制数度，议德行”，《系辞传》说“存乎德行”等，这都是把德和行联系起来，说明德与行的统一，“崇德广业”实际上就是讲的德和行的统一，这与儒家重视践履的思想是一致的。《畜·大象》说：“君子以多识前言往行，以畜其德。”这句话虽然着重在蓄德、长久积累的道理，还揭示了德和知的关系，那就是要多学习前贤的言行，从中获得道德智慧方面的启迪。这与儒家重视学习教育来养成德性是一致的。

四 “三陈九德”：修养的模型

《系辞传》中有“三陈九德”一章，专门以德性修养来解说履、谦、复、恒等九个卦，三次反复铺陈其德性修养的意义，所以称“三陈九德”，也称“三陈九卦”，认为理解这九个卦的含义

① 《论语·子路》。

② 同上书。

可以防止和解除忧患。朱熹说：“九卦皆反身修德以处忧患之事也，而有序焉。”又说：“三陈九卦，以明处忧患之道也。”^① 金春峰先生认为：“‘三陈’所讲的‘德’，也包括‘道德’的意义。故‘德之基’、‘德之固’等等，既指卦本身具有的性质，也指卦所象征的或含具的德性之特征。”^② 实际上三陈九德的表述方式，春秋时就已经出现，如“忠，德之正也；信，德之固也；卑让，德之基也。”^③ 这说明《易传》的作者是受到了这一表述方式的影响。

下面根据原文简要阐释一下其意思，《系辞传》说：

《易》之兴也，其于中古乎？作《易》者，其有忧患乎？是故履，德之基也；谦，德之柄也；复，德之本也；恒，德之固也；损，德之修也；益，德之裕也；困，德之辨也；井，德之地也；巽，德之制也。

履，和而至；谦，尊而光；复，小而辨于物；恒，杂而不厌；损，先难而后易；益，长裕而不设；困，穷而通；井，居其所而迁；巽，称而隐。

履以和行，谦以制礼，复以自知，恒以一德，损以远害，益以兴利，困以寡怨，井以辨义，巽以行权。

第一段铺陈九卦最本根的道德含义，阐发每一卦在德性修养中的原则指导意义。“履，德之基也”，是说履是德性修养的基础、始基。因履有二义：一是践履义，二是礼义，践履道德以礼

① 朱熹：《周易本义》，中华书局2009年版，第254、255页。

② 金春峰：《〈周易〉经传梳理与郭店楚简思想新释》，中国言实出版社2004年版，第80页。

③ 《左传·文公元年》。

为依据，像房屋有地基一样，所以是“德之基”。“谦，德之柄也”，是说谦虚是德性修养的关键，可以握持的把柄。“复，德之本也”，是说复是德性修养的根本，因人性本善，复归于善性，就是到了本根了。“恒，德之固也”，是说恒是德性坚固的前提，没有修德的恒心，何来德性的厚积。“损，德之修也”，是说损是德性修养的途径，因损卦说的是“惩忿窒欲”的道理，即减损恶欲，增益美德。“益，德之裕也”，是说益是使德性充沛的方法，益即迁善改过，增益美德。“困，德之辨也”，是说困是检验道德的准绳，因人遭遇困境时，心志容易扰乱，有的并不能坚守德操，所以通过困境就能辨别人的德性的真假。所谓危急时刻显真情。“井，德之地也”，是说井是人居守道德的处所，因井之甘泉像无穷的德性滋养人，人能居德之所，就能广施德于人。“巽，德之制也”，是说巽是裁制道德的规范、制度。因巽为风，无孔不入，又为顺，能入于细微之间，顺于事理，因事制宜，所以是德的规范、制度。

第二段铺陈九卦的具体道德内涵及行德的方式与途径。“履，和而至”，是说履是以和顺的方法到达目标的，因“礼之用，和为贵”。“谦，尊而光”，是说谦卑而别人愈尊重，其德愈光明。“复，小而辨于物”，是说从细微处着手，辨别事物的善恶，并反归善本。“恒，杂而不厌”，是说处在杂乱的环境中，也能恒久守德而不厌倦。“损，先难而后易”，是说起先要减损自己的私欲之时是很艰难的，而坚持下去就会容易获得益处。“益，长裕而不设”，是说长久增益德性，德性充盈就不再需要借外在的设施造作了。“困，穷而通”，是说在处困境时仍能守持正固，增益德性，则其后必能亨通。“井，居其所而迁”，是说井虽不迁，但其德行却能迁施于外。“巽，称而隐”，是说巽能称量事物，随宜而制，却不见其踪迹。

第三段铺陈九卦依其内蕴的德性而具有的功能与价值。“履以和行”，是说履卦的道理是教人和顺循礼而行。“谦以制礼”，是说谦卦的道理可以用于裁制礼节。“复以自知”，是说复卦的道理是可以使人反观自我，省知得失。“恒以一德”，是说恒卦的道理是使人始终如一坚守德操。“损以远害”，是说损卦的道理可以使人克制私欲，增益善行，远离灾害。“益以兴利”，是说益卦的道理可以益己益人，增益福利。“困以寡怨”，是说困卦的道理可以使人坚守德操，不怨天尤人。“井以辨义”，是说井卦的道理可以使人明白施惠于人，合乎道义。“巽以行权”，是说巽卦的道理可以使人因事因时制宜，行以权变。

这三段的阐释各有偏重，来知德认为第一节是说九卦是“修德之具，以‘之’字发明之”，第二节言“九卦之才德，以而字发明之”，第三节言“圣人用九卦以修德，以‘以’字发明之”。^①按照今天的话讲，就是第一节讲九卦是修德的依据，第二节讲依九卦行德的方法与途径，第三节讲其功效和价值。

总之，“三陈九德”为德性修养提供了一个以易卦为指导的德性修养模型，它阐发了德性修养的依据、功用和价值等方面的道理，以“德之基，德之柄，德之本，德之固，德之修，德之裕，德之辨，德之地，德之制”的较为严密的逻辑体系来阐释以此九卦为本源修德的重要性，对于今天有关德性修养的理论设计有借鉴意义。

^① 来知德：《周易集注》，九州出版社2004年版，第683—684页。

第四节 德福一致论

德福一致的问题是道德哲学必须解决的理论课题，这一问题关涉了道德存在的意义以及道德存在的形上基础和现实基础是什么的问题。现实中的伦理道德困境是德福并不总是一致，甚至出现严重背离，这就使得伦理道德在任何特定历史时期都免不了被“祛魅”的命运。为了解决这一伦理困境和道德冲突，从历史上的伦理设计看“善恶因果律”是解决这一伦理困境的最好创造和解释系统，实现德福一致的作用机制就是“善恶因果律”。樊浩先生认为“德者，得也”是中国伦理精神的逻辑起点，“德”——“得”相通是中国伦理的历史传统与基本信念。^① 这一观点可以说把握了中国伦理的内核。“德”——“得”相通其实就是德福一致的另一种表达，有“德”就能“得”，能够获得福报，应该说“德福一致”是中国人的传统伦理信仰之一。在《周易》中德福一致的思想表达得很明确，要获得吉利的结果就只有靠修德，并且第一次完整地提出了“积善之家必有余庆，积不善之家必有余殃”的“善恶因果律”命题。如果我们抛开所谓“迷信”论，对古人这一思想给予同情的理解，我们就能感受到这一命题的深刻合理性。法律作为“他律”主要靠外在的强制力实施，但是道德规范的遵守却主要靠人们的道德自觉。正是因为这样，道德规范很难在现实中被遵循。西方理性主义者康德的解决方案是使人对道德怀有敬畏之心，遵循“绝对命令”，但在现实中依然很难施

^① 樊浩：《中国伦理精神的历史建构》，江苏人民出版社1999年版，第422—423页。

行。中国儒、道、佛诸家主要诉诸人的道德良知、良心，同时也塑造了“善恶因果律”作为保证。笔者认为只有重新认识“善恶因果律”的合理性及进行合理的现代价值转换，并重塑德福一致的伦理信仰，道德的现实合理性问题才能有效解决。

一 德福关系探讨

德福关系问题是指道德与幸福是否统一的问题，尽管这是中西伦理学的共同探讨的主题，但由于社会、文化背景等不同，理论建构的路向还是存在一定的差异，特别是对于幸福的标准的衡量到目前为止还没有取得共识。总体而言，西方关于幸福的标准偏于物质多一点，中国古代儒、道、佛三家偏于精神多一点。现代有的哲学家干脆对这一问题存而不论。此处着重探讨中国传统的德福关系问题。

道德观念的产生是一个历史过程，其内涵是不断丰富和发展的。中国传统道德观念与“德”字的形成和内涵的丰富分不开，先是赋予“德”以道德的含义，再发展为具体的德性，如孝德、敬德等。从词源学上看，“德”，古殷商卜辞作“𠄎”，金文作“𠄎”，直心为德，初为得到财物或奴隶，与“得”相通，后演变为道德、品德、德行的意义。^①《说文解字》解“𠄎”说：“外得于人，内得于己也，从直从心。”因此，“德”指与美好的心灵及与其相关的行为。有文献记载的最早崇德思想可推至夏代，如《尚书·禹贡下》有“祇台德先，不距朕行”的话，周朝代商朝而立，为替其政治找到合法依据，尤其崇德，如《尚书·蔡仲之命》说：“皇天无亲，惟德是辅。”《尚书·召诰》说：“惟王其疾敬德，王其德之川，祈天永命。”认为王者的道德品性、道德行

① 详见本书第一章第一节的论述。

为其获得统治的根据。这些主要是从王者的“德治”、“德政”上说的。春秋以后“德”的含义变得丰富起来，如“忠，德之正也；信，德之固也，卑让，德之基也”^①。出现了很多有关具体的德性的描述。儒家孔、孟、荀谈论“德”更多的是指个体的道德修养及其行为。如孟子首次完整提出中国人的伦理道德模型“五伦四德”说，其中四德仁、义、礼、智指的就是人所应具有的四种道德品性。也有“德者，道之舍”；“德者，得也”^②之说，把“德”和“得”统一起来。综合起来看，从狭义方面说，“德”是人之为人的必要的道德品质，也是人们获得一定利益的基本条件。

中国伦理思想中幸福的概念表述为福、福德、福禄等，与具体的利益有关。古称富、贵、寿、考等为福。《尚书·洪范》较早提出“福”的五个内容：“一曰寿，二曰富，三曰康宁，四曰攸好德，五曰考终命。”寿指寿命长，富指财产丰富，康宁指无疾病痛苦，攸好德指具有美好的德性，考终命指能尽享天年，不夭折。其中，除“攸好德”偏于精神要求外，其他四种均与物质有关。与此“五福”对应，还提出无福的“六极”说：“一曰凶短折，二曰疾，三曰忧，四曰贫，五曰恶，六曰弱。”这是古人对无福境遇的六种概括。另外《诗经》中也有很多有关福的说法，如《诗经·小雅·蓼萧》：“其德不爽，寿考不忘”，“和鸾雍雍，万福攸同”。古代福与富是同源字，古人以富为福。《礼记·郊特性》：“富也者，福也。”《释名·释言语》：“福，富也。”又福、禄同义，《说文解字》：“禄，福也。”如《诗经》福禄同用，“君子万年，福禄宜之”，“君子万年，福禄艾之”，“君子万年，

① 《左传·文公元年》。

② 《管子·心术上》。

福禄绥之”。^① 后来福主要指福气、福分；禄主要指禄位、俸禄。综合起来看，以上这些观点反映了古人以身体健康、生活的富足快乐等为幸福的朴素观点。

由于主体的感受和要求不同对幸福的理解亦不相同，因此，幸福是一个相对的概念。有的人在物质方面要求高，有的人在精神方面要高。从儒家主流思想来看就特别重视人的精神追求，以“乐”代表幸福满足的状态。孔子认为只要人的德性高，即使吃的、穿的、住的都很差，也很快乐，所谓“安贫乐道”。他特别赞扬弟子颜渊视富贵如浮云的行为，被后世儒家称为“孔颜乐处”，受到推崇。道家亦不重视物质，而重视“心之逍遥”，追求与“道”合一。佛家更是否定世俗的生活，追求常、乐、我、净的涅槃境界。因此，可以看出中国古人提倡精神境界的追求高于对物质的追求，而精神境界的追求表现在与天合一，与道合一等，达到这种境界就是得到了“道”。

总之，在中国思想文化传统中，尽管不太重视物质追求，却不否认德与福之间的联系。认为德是获得福的依据，福是德的目的。这就是“德”——“得”相通、德福一致的原理。在中国古人的思想意识里，有“德”就会有“得”，从其字源意义上说就是如此，这就是“外得于人，内得于己”。其中“德”是因，“得”是果，它们之间具有因果联系，所以又可称为“福德果报”思想。得到什么，从王者的角度就是得人，得天下；从普通的大众角度就是获得福、禄、寿、考等物质利益；从高层知识分子的角度是得到了精神追求的“道”。这就是“利”，就是“福”，所以“德”——“得”相通实际上就是中国人的“义利”统一观。用“德”来解释“福”这种思想起源较早，发育得比较成熟，以至

① 《诗经·小雅·鸳鸯》。

于伦理文化源远流长。而且另一方面由于德福一致从根本上说比较符合道德心理律和因果律，所以德福一致这种和谐在古人心中是预定的，不可究诘的，因此，毋宁说它是一种伦理信仰。这种“福德果报”思想根深蒂固，其思想渊源可追溯到上古时期，乃至神话传说中，如“嫦娥奔月”的神话就集中体现了德福一致，善恶报应的生活逻辑与价值意向，这是一种朦胧的道德意识的表达。如果说上古的神话传说开始孕育了中国人的德福一致，善恶因果报应的意识，那么自西周以后这一意识就变成了中国人的“实践法则”。周人重德，强调“以德配天”，有德者王天下，统治者更是身体力行修德，行德政，以期获得“天”的奖赏，大众的拥护。此后，中国人的思想意识里尊天、敬神更崇德的观念，根深蒂固，形成了中国伦理文化信仰的独特品性。

二 《周易》中的德福一致思想

《周易》是以吉、凶、悔、吝、厉、无咎等断语来表达祸福状态的，有德就能获得吉利、无咎的结果。吉就是吉利、美好、幸福等。凶就是凶险、不利、灾难等。悔吝介于吉凶之间，悔是有悔恨、遗憾，吝是痛惜、痛恨，有终身的遗憾，程度比悔大。厉接近于凶，指危险，比吝厉害。无咎就是没有过错、无灾难。其中吉和凶是两个极端的状态，悔吝处于中间，厉靠近凶，无咎接近吉，《易经》六十四卦的卦辞与三百八十四爻的爻辞，都直接或间接地对占断结果进行吉、凶、悔、吝、厉、无咎的判定。^① 一般的情况下二爻与五爻的卦辞多吉利，粗略统计，“二爻明言吉利无咎等辞者 46，占二爻总数的 71%，明言凶、不利

^① 参见刘玉平《周易与人生之道》，四川人民出版社 2001 年版，第 179—180 页。

等辞者 9，占总数的 14%；五爻明言吉利、无咎等辞者 49，占五爻总数的 74%，明言吝凶、不吉之辞者 8，占总数的 13%”^①。为什么会这样？这是因为《周易》崇尚中正之德，认为二、五爻处下卦和上卦的中位，所以爻辞大多吉利。《易传》在解释爻辞时基本上是以是否合乎中正之德来判定吉凶与否，如，《文言》解释《乾·九二》说：“龙德而正中。”解释九三、九四说：“重刚而不中。”《坤·六五·象》解释爻辞说：“‘黄裳元吉’，文在中也。”这样的例子很多。《系辞传》总结说：“二与四同功而异位，其善不同；二多誉，四多惧，近也。柔之为道，不利远者；其要无咎。其用柔中也。三与五同功而异位，三多凶，五多功，贵贱之等也。”二和四虽然都处阴位，但由于具体的位不同，它的德性也就不同，结果也不一样。三和五虽都是处阳位，但由于具体的位不同，所以结果也不一样。

这样《周易》就以“中德”为基本准则，建立了对吉、凶、祸、福判定的标准。只要占卜者能够修中正之德，即使爻辞有不吉利的断语，也会向有利的方面转化。所谓“易不占险，筮必配德”，就是以道德来解释易占结果。如《临·六三》的爻辞是“甘临，无攸利；既忧之，无咎”，意思是靠花言巧语来监临于众人，没有什么利益。但是只要能忧虑自己的过失，并能改正，就没有祸害。《象》曰：“‘甘临’，位不当也。‘既忧之’。咎不长也。”即六三虽然位不当，不是中位，但是只要能够警醒修身，灾咎就不会长久。在《周易》中到处都是警醒修身、修德的辞句。《系辞》说：“夫《易》，圣人所以崇德而广业也。”圣人作《易》的目的是崇尚道德，扩大事业，这充分体现了《周易》对主体人文道德意识的重视。不仅《易传》对德重视，而且爻辞本

① 参见刘玉平《周易与人生之道》，四川人民出版社 2001 年版，第 180 页。

身就有对德行重视的辞句，如《既济·九五》：“九五，东邻杀牛，不如西邻之禴祭，实受其福。”祭祀是要靠内心诚敬的品德，不是靠祭品的多寡，东边的纣王无道即使是杀牛行大祭祀，也不如西边有德的文王的薄祭能获得福祉。《恒·九三》说：“不恒其德，或承之羞，贞吝。”意思是如果不能恒久保持美德，就会受到羞辱，要守持正固的德性，才能免除遗憾。《象》曰：“‘不恒其德’，无所容也。”不能恒守德性，就无法容身。这就是把“德”作为“得”的前提。没有德就会受到羞辱和无处容身的后果。《论语》引孔子的话强调恒德的重要：“南人有言曰：‘人而无恒，不可以作巫医。’善夫！”“‘不恒其德或承之羞。’子曰：‘不占而已矣。’”^①人没有恒德，巫医都不能做，不能恒久保持德性肯定会受到羞辱的不好结果，根本用不着占卜，这反映了孔子对德的重视，也反映了“德”和“得”之间的因果关系。

《易传》中有很多反映德福关系的论述。《系辞》说：“天地之大德曰生，圣人之大宝曰位。何以守位？曰仁。何以聚人？曰财。理财正辞、禁民为非曰义。”圣人要稳固自己的地位只能靠修仁德，这就是有德就能得到“位”，对于统治者来说是得到统治权，对于普通人说是获得别人尊重认可的地位。而通过“义”这一外在德性规范来管理财物、端正言论，禁止百姓为非乱法，这是从统治者的角度来看用“义”规范百姓的行为，但是从百姓的角度看，正是有了“义”的规范，自己就不会因犯错误而受到处罚，这不就是“得”吗？《系辞》还揭示了《易》为忧患之书：“《易》之兴也，其于中古乎？作《易》者，其有忧患乎？”并提出了通过修养德性来解决忧患的办法，如“三陈九德”的模式就是阐发通过修德防止忧患事情的发生，这也是以“德”来求

^① 《论语·子路》。

“得”的表达。

总之,《周易》中谈到“德”——“得”相通,德福一致的地方很多,如本章第二节和第三节谈到的德目与德性的修养,如谦德、俭德、信德等等,这些德性的修养都是获得吉利即福祉的途径。

《易传》还将人的德性修养与吉利福祉的获得提升到善恶因果律的哲学高度来完整表述。《坤·文言》云:“积善之家必有余庆,积不善之家必有余殃。”意思是积善做好事有德的人家,所得的吉庆必是有余的,积恶做坏事无德的人家所遭受的灾祸也必多而又多。这就把祸福与伦理善恶相联系,建立了基本对应的关系。这句话本是解释《坤·初六》爻辞“履霜,坚冰至”,踏上霜,就知道寒冷的冬天的到来,由霜到坚冰的形成,是由于寒冷一点点增加的缘故,这说明了对于坏事要防微杜渐的道理。积小善就成大善,积小恶就成大恶,因此要“勿以善小而不为,勿以恶小而为之”。《系辞传》说:“善不积不足以成名,恶不积不足以灭身。小人以小善为无益而弗为也,以小恶为无伤而弗去也,故恶积而不可掩,罪大而不可解。”这是告诫要积善行德,要防微杜渐,不能因忽视小恶而酿成大错,招致祸害。这样的阐释就从正面肯定了善恶因果律的现实意义。“积善之家必有余庆,积不善之家必有余殃”这一命题,把吉凶祸福置于道德的审视之下,把人的祸福与伦理学的最高范畴“善”、“恶”联系起来,指出了两者的因果关系,代表人类伦理本体价值指向之所在。^①

善恶因果报应的论述早在《尚书·汤誓》中就有论述,商汤说“有夏多罪,天命殛之”,意思是夏桀罪行太多,天命我代行

^① 于民雄:《从巫术到哲学:〈易传〉对〈易经〉的突破》,《贵州社会科学》2004年第6期。

天罚。夏桀作恶这是受天罚的原因，这样夏桀的灭亡和他的恶行之间构成了因果联系。这在伪《尚书》中说的更直接，“上帝不常。作善，降之百祥；作不善，降之百殃”。^①“惟吉凶不僭在人，惟天降灾祥在德。”^②“天道福善祸淫，降灾于夏，以彰厥罪。”^③吉凶祸福全在于人的德行，天是根据人的德行来降灾祥的。

春秋时期以德言人事吉凶的思想更加明显，如《左传·襄公九年》记载了鲁穆姜的一段故事，穆姜被贬进东宫时，算了一卦，遇艮之随，史官推断说穆姜不久会解除禁闭。可穆姜却说她必死无疑，为什么呢？她引《周易》的说法作依据，说：“《周易》曰：随，元亨利贞，无咎。元，体之长也。亨，嘉之会也。利，义之和也。贞，事之干也。体仁足以长人，嘉德足以合礼，利物足以和义，贞固足以干事。然故不可诬也，是以虽随无咎。今我妇人而与于乱，固在下位，而有不仁，不可谓元；不靖国家，不可谓亨；作为害身，不可谓利；弃位而姤，不可谓贞。有四德者，虽随无咎；我皆无之，岂随也哉！我则取恶，能无咎乎？必死于此，弗得出矣。”她认为，她的品德很坏，没有随卦卦辞说的“四德”，因此随虽吉卦，也不能改变她的命运，因她作恶，所以必遭报应，这里春秋时代的德福一致的伦理观念可见一斑。春秋之后儒家倡“内圣外王”之学，进一步将“德”——“得”相通，德福一致的伦理信仰演绎成政治伦理学说。应该说在普通的百姓层面，这种信仰始终是起作用的，但由于统治者往往为了自己的统治利益并不一定遵循这一法则，只求王道霸业，

① 《尚书·伊训》。

② 《尚书·咸有一德》。

③ 《尚书·汤诰》。

“王”并不一定“圣”；以及私有制的发展，利益观念的改变，客观上造成了德福一致伦理信仰的现实错位。后来道教、佛教的兴起，为安顿人的心灵，排解人的现实痛苦，从宗教的角度大力倡导“善恶因果报应论”，阐明德福一致的作用机理，力图重建德福一致的伦理信仰，这一过程伴随中国封建社会的始终，客观上起到了净化人心、遏制私欲，调节人际关系，稳定社会秩序的作用；另一方面这一观念也变成了中国人思想的潜意识，形成了很深的文化积淀。因此，中国伦理文化里德福一致的伦理观念源远流长，它经中国文化主干中的儒、道、佛三家思想共同构建了中国人的伦理气质，培养了中国人的道德品性，至今仍然具有价值资源的意义。

三 重塑德福一致的伦理信仰

德福一致能否成为普遍的伦理信仰？必须正确认识的客观事实是德福在现实生活中并不总是保持一致，有德也并不是总是能得。因此，德福一致，善恶因果律的普遍性、有效性也一再遭到人们的质疑。如对“天”的神圣性的质疑，《诗经·小雅·十月之交》中就有“下民之孽，匪降自天”之说。《左传》载春秋时鲁国阳虎做不道德的事，卫国的大夫叔文子对国君说：“天将多阳虎之罪以毙之，君姑待之。”^①后来阳虎果被逐出国，但是并没有遭受苦难，到了国外反而过得更好。鲁大夫惠伯不解对叔孙穆子说：“天殆富淫人，庆封又富矣。”叔孙穆子回答说：“善人富谓之赏，淫人富谓之殃。天其殃之也，其将聚而歼旃。”^②“淫人富谓之殃”，这就是在德福不一致的情况下，不得已的解释，

① 《左传·定公六年》。

② 《襄公·二十八年》。

可见德福不一致是客观存在的。司马迁也在《史记》中就伯夷、叔齐这样的善人饿死和孔子最得意的弟子颜回早夭事件对德福一致进行了质疑，也就是说有德的人在现实生活中并不能一定会得到幸福，甚至短命而亡，而恶人却享尽天年，荣华富贵一生，这种矛盾在生活中确实存在。因此，德福一致的因果报应观在现实生活中并不能完全验证吻合，尽管后来佛教作了三世因果报应说的论证，但是它所起作用的范围只能是信众之中，如果在世俗的道德生活中不能获得圆满的解释，那么其有效性是可想而知的。

然而，尽管生活中有德福不一致的不和谐音符，在中国文化中我们可以看到经过儒、道、佛三家的共同努力，特别是宗教的道德劝善，客观上起到了规范社会生活秩序的作用。德福一致及善恶因果律在中国民众心中获得多数的认同，并且人们总是期望并意愿德福一致能真正实现，因此，毋宁说德福一致是中国人心中的伦理信仰。借用托克维尔的话，“一个社会，要是没有这样的信仰，就不会欣欣向荣；甚至可以说，一个没有共同信仰的社会就根本无法存在”^①。可以说一个没有德福一致伦理信仰的社会，是一个任何人都可以在法律漏洞下为所欲为、混乱可怕的社会。伦理道德建设呼唤德福一致伦理信仰的复归。

伦理信仰与宗教信仰最根本的不同在于伦理信仰诉诸人文理性，而宗教信仰诉诸神性。中国文化虽然没有产生西方意义上的一元宗教信仰，但是，如前所述从西周开始，随着人文主义的觉醒就产生了伦理信仰，这就是德福一致的伦理信仰。在这一伦理信仰重塑方面，西方近代理性主义者康德有关道德和幸福的关系的探讨值得借鉴，康德因对“绝对律令”的重视而与儒家的思想

① [美] 托克维尔：《论美国的民主》，董果良译，商务印书馆 1988 年版，第 524 页。

相通。他从道德义务论出发，把道德作为人的“绝对律令”，强调道德动机的纯洁，而不问结果如何。他认为如果追求道德的回报就会在源头上污染了道德，就是伪善。这与密尔、边沁等人从道德的功利结果出发而不问道德的动机如何，使道德变为谋利的工具而完全献媚于世俗从而缺少了神圣性相比，笔者认为康德强调道德的纯洁性更符合道德的本义。

康德认为：“道德学根本就不是关于我们如何谋得幸福的学说，而是关于我们如何配当幸福的学说。”^① 道德和幸福在现实中的不一致，只有在至善世界里，才能完全统一。至善如何实现呢？康德提出了三个著名的公设：灵魂不朽，上帝存在，意志自由。认为只有在宗教参与后，才有希望以我们所做努力的程度分享幸福。这里，康德道德学说的宗教性是显然的，但康德认为道德和幸福应该统一这一致思路向却是正确的。康德的“至善”论兼具伦理信仰和道德神学信仰的意味，德福统一不能当下实现而只能作为一种信仰追求推于无限的过程之中。牟宗三先生批判了康德悬设上帝及过程的观点，其“圆善”实现诉诸人的无限智心的当下直觉体验，德福相即，物随心转，福随德转，圆融无碍。由主体对道德的直觉体验而当下即获得幸福体验这一哲思虽然符合东方直觉思维的特点，也有少数精英如孔孟能体悟施行之，但落实于大众生活却还是有很大难度。因此，比较而言，笔者认为康德的德福统一是一种信仰及过程的观点更具现实意义。

尽管康德的道德学说有很大的理论缺陷，不能很好地解决理论和现实的矛盾，只是解决了所谓道德的“应然”的问题，缺乏实行的现实基础；但客观地看，康德关于道德法则是意志的决定

① [德] 康德：《实践理性批判》，韩水法译，商务印书馆 1999 年版，第 142 页。

根据，履行道德并不是由于为着幸福的目的而是出于对道德的敬重，以及德福统一是一种信仰及追求过程的思想观点仍具有非常深刻的合理性。本着康德对道德敬重的思路，结合中国古代“崇德”这一思想主线，我们认为一个合理公正的社会应该是具有德福一致伦理信仰以及善恶因果律有效运行的社会，善人应该得到好的回报，恶人得到应有的惩罚。每个人都对道德充满敬畏，每个人都受到他人的尊重，每个人的权利都得到有效保证的社会。

由于当今社会生活中还存在着道德失范、德福背离的现象，有些领域甚至还十分严重，因此，笔者认为，保障社会生活秩序除了法律和制度的安排之外，还应当重塑德福一致的伦理信仰，以从源头和根本上解决问题。

重塑德福一致伦理信仰是解决社会道德生活状况无序的需要。当今社会，道德“祛魅”之后，令人感到忧思的是各种混乱的道德无序状态，缺乏可供信度的普遍道德标准。西方思想家们对于道德之路的探寻，经历了古典美德主义、基督神学主义、快乐主义、理性主义和人本主义之后，仍然无法解决现实的道德难题。而麦金泰尔甚至认为启蒙以来的所有道德谋划都归于失败，因此，他主张再回到古希腊源头寻找美德主义。对于美德的追寻，令人难忘康德的那句警言：“头上的星空，心中的道德律。”道德是神圣的，如果仅仅以幸福和快乐作为目标，那就在源头上污染了道德。道德伴随人类文明产生而产生，发展而发展，它不是人类物质的“装饰品”，而是人类的价值追求和生活的意义之所在。当我们更深层次地思考，如果所有的人类用理性构造起来的制度之笼和政治信仰大厦趋于崩溃的时候，维系人类秩序的最后一道防线只能是道德。人类需要道德。因此，康德说我们要以敬畏之心履行道德，而不要用功利之心亵渎道德。鉴于是，人们以功利为目的设计的种种道德原则和规范在缺少了神圣性和虔敬

心之后，面对种种道德生活困境就显得软弱无力。正是由于在现实生活中缺少了对道德的敬重，道德缺少了本应具有의 迷人光环，所以现代人才敢如此恣意地践踏道德。因此，重新确立德福一致的伦理信仰，增强人们对道德的敬畏心和对有“德”必“得”的信心，才能从源头上解决当下道德失范的问题。

重塑德福一致伦理信仰是解决现实德福悖论的需要。现实生活中充满了德福悖论。“有德未必就有福，无德未必就无福”。如果不能解决这一理论和现实难题，道德教化就难以直指人心，只能是摆设而已。在社会变革时期，许多旧的道德观念已经过时，旧的伦理秩序被破除，而新的道德观念、伦理秩序又没有完全有效建立，所以整个社会失去了道德坐标，容易陷入道德的真空。最深层次、最根本的原因是道德信念或伦理信仰的丧失，伦理秩序运作的环境或机制缺乏。这种信念就是“德福一致”的信念，这种机制就是“善恶因果律”的机制。如何消除“有德之人遭殃，无德之人享福”这一现实的悖论呢？也许，如康德所示，道德与幸福是一个过程，只有始点，永远没有终点。只有不断地追求，才有可能获得“至善”的统一！如果有“德”就期望一定有“得”；如果把幸福切割成一段一段的碎片，我们永远也会得不到我们的幸福。

重塑德福一致伦理信仰是解决当前人文信仰迷失的需要。当前人们生活中理性的人文信仰有迷失，宗教信仰有兴起的趋势。人文信仰实际上是人自我意识觉醒的必然，是历史的进步。中国古代自西周、春秋以降人文意识就开始觉醒，虽重天道，但更重视人道，《易传》更是以人的德性作为行为结果的评价依据，人们相信有“德”一定会有“得”，形成了德福一致的伦理信仰。然而随着近代物质主义的兴起，过度重利不重义的结果是这一传统人文精神信仰的失落，精神真空有让位于宗教的趋势。实际

上，人的存在除了物质需要外，还更需要预设得以安身立命的意义世界和终极关怀。如果这一环节出现问题，那么人类将堕落为没有灵魂的动物。而人文信仰和宗教信仰都能提供这一意义和终极关怀，但相对于宗教而言理性的人文信仰更具有真理性和现实性。因此，我们应该正确引导人们树立理性的人文信仰。

当前中国正处于转型时期，转型时期的伦理危机，是伦理信仰的危机。伦理信仰的危机的重要根源是善恶因果律的中断与紊乱。善恶因果律的中断，导致伦理的合理性与有效性缺乏。现代中国伦理建设的重要突破口，就是重建道德的善恶因果律，由此建立新的伦理—社会生态，赋予伦理以新的合理性。我们应该对“德福一致”这一命题及其作用的机理善恶因果律的价值重新认识和定位，从而再次树立起德福一致的伦理信仰。

第四章

《周易》德性伦理的社会视域

德性伦理思想体现在社会的政治、经济、婚姻家庭等领域，又各有不同的特点：在政治领域主要表现为统治者一方面加强自身的德性修养，一方面对民众施行教化，施行“德治”为主“法治”为辅的政治统治；在经济领域主要表现在随顺天时的生产观，利物和义的价值观，诚信的经营观，节俭的消费观和公平的分配观等方面；在婚姻家庭领域主要表现在合理确立家庭成员间的地位和关系，做到“正家”，强调夫妻之间和睦感通，保持恒久之德，以及如何对家庭成员进行道德教育等方面。

第一节 《周易》的政治伦理思想

《周易》中有很多关于统治者如何神道设教，教化民众，德治和法治相结合的政治伦理思想。教化民众，化善成俗是维护与治理国家的一个关键，用今天的话说就是进行国民的道德教育。《周易》是一部忧患之书，据《系辞传》介绍，文王拘而演《周易》，《易经》成书于西周时期也一定程度上反映了西周统治者的忧患意识，有不少对统治者治国进行指导的言论，特别是经《易

传》阐释之后，其中的教化、德治、法治等思想非常明显。探讨《周易》的政治伦理思想既能深化对先秦时期政治伦理思想的研究，也能为今天伦理道德建设提供源头性的资源。

一 教化思想

教化源于统治者治理国家的需要，要想使政权稳固，统治者不仅自己要“敬德保民”，还要教化民众，使人心向善，拥护其统治，这就需要统治者要有忧患意识。

《周易》中充满忧患意识。《系辞传》说：“作《易》者，其有忧患乎？”因为有忧患意识，就会积极地寻求解决问题的办法，从小的方面说是如何达到趋吉避凶，从大的方面说是如何治国安民。

《周易》中表达忧患意识的辞句有很多。如否卦，卦象是上天下地，与泰卦卦象刚好相反，是阴阳二气不交的象征，二气不交就不能化育万物，所以否塞不通。《彖传》说：“天地不交而万物不通也，上下不交而天下无邦也。”所以统治者看到这个卦象，就要充满忧患的意识，寻求与百姓沟通，保持国运通泰的办法。《否·九五》说：“休否，大人吉。其亡其亡，系于苞桑。”《象》曰：“大人之吉，位正当也。”九五是君位，因为能够以忧惧之心，持守中正之道来治理天下，所以能休止否闭的局面。《周易折中》引朱熹的话说：“‘其亡其亡，系于苞桑’如何？曰：有戒惧危亡之心，则便有苞桑系固之象。盖能戒惧危亡，则如系如苞桑，坚固不拔矣。”^① 因为有忧患之心，能持守中正之道，改变否闭的局面，所以能使政权像物件系在苞桑上一样坚固。《系辞传》还引孔子的话说：“危者，安其位者也；亡者，保其存者也；

^① 李光地：《周易折中》，九州出版社2002年版，第132页。

乱者，有其治者也。是故君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱，是以身安而国家可保也。《易》曰：‘其亡其亡，系于苞桑。’”统治者若能安逸而不忘危险，生存而不忘灭亡，整治而不忘败乱，就能小可保自己生命安全，大可保国家安全。

如果统治者没有忧患意识，不勤修德政与教化民众，就会有亡国害身的危险。《坤·文言》说：“臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由来者渐矣，由辩之不早辩也。《易》曰：‘履霜，坚冰至’，盖言顺也。”国家混乱到大臣弑君夺位，儿子杀害父亲的地步，并不是一朝一夕的缘故啊，这是因为统治者没有早点辨察，做好防微杜渐的工作。踩到霜，就要知道寒冷的冬天将至。统治者要懂得坏的事情是顺着一定的趋势发展的这个道理，应当引导民众向善的、好的方向发展。而教化是比较好的引导方法，首先要以共同的信仰来凝聚人心，这就是“神道设教”。中国人重天，重祖宗血脉观念，是“神道设教”的最好理由。

观卦就是介绍“神道设教”的卦，大意是统治者先要观察民风民俗，然后再根据具体情况实施教化和治国的方略。观卦卦象是上巽下坤，巽为风，坤为地，是风行地上之象，譬如春风化雨，万物感化之象，象征君王在国土上巡视，考察民风民俗，施行教化。《象》曰：“风行地上，观。先王以省方观民设教。”观卦的卦辞是：“盥而不荐。有孚颙若。”表明国君举行祭祀大典时的庄严肃穆的气氛和内心的诚敬之情。《彖》曰：“大观在上，顺而巽，中正以观天下，观。‘盥而不荐，有孚颙若’，下观而化也。观天之神道，而四时不忒，圣人以神道设教，而天下服矣。”国君祭祀庄重严肃，具备中正的德行，老百姓从这个祭祀的庄严仪式中也受到了感化。观看天道运行的规律，就能知道四时交替没有差错的道理，国君若能够仿效天道的规律来教化民众，使民众都有一定的信仰，则天下民众都会顺服。这说明了神道设教，

使民众皆有信仰依归的重要性。

初六：“童观，小人无咎，君子吝。”初六以柔处下，像小孩没有长大见识幼稚一样，所以是“童观”，这对于普通人来说是正常的，没有什么危害，但是对于国家领导者来说，识见短浅是不行的。六二：“窥观，利女贞。”暗中偷偷地窥看，像害羞一样，对于女子来说没什么，这是她的守正之道，但是对于男性特别是国家领导者，不能光明正大地全面考察分析问题，就会有问题。六三：“观我生，进退。”徐芹庭说：“我生，民也。为三公之位，当爱民如子，故曰我生也。”^① 观察民众的具体情况，决定实施教化的灵活策略。六四：“观国之光，利用宾于王。”六四靠近五爻君位，柔顺得正，是臣下贤人之象，能观仰国家的盛大光辉，可以成为国君的贵宾。九五：“观我生，君子无咎。”九五处尊位，居中得正，以天子的身份考察民情，施设教化，必无咎害。所以《象》曰：“‘观我生’，观民也。”上九：“观其生，君子无咎。”上九处高位，只能以局外人或隐士的身份来观察九五之君施设教化，得到万民景仰。只要心态端正，守持正道，配合国君施教化也没有妨害，所以是“观其生”。《象》曰：“‘观其生’，志未平也。”上九心志还不平静，想要有所作为。

综观观卦六爻，根据不同的位次论述了不同的人，不同的观民方法，但中心意思主要是统治者要以中正之道来观民设教。这与西周统治者倡导的“天视自我民视，天听自我民听”^② 思想是一致的。观的目的是什么？《贲·彖》说得很清楚：“观乎天文，以察时变；观乎人文，以化成天下。”“天文，是天上的文饰，指日月星辰的一切现象”，“人文，人类的文化、文明乃至人事之仪

① 徐芹庭：《细说易经六十四卦》上册，中国书店1999年版，第295页。

② 《尚书·泰誓》。

则，凡人之道，人间伦常秩序精神与物质之文明皆是”。^① 这就是观察天道自然的规律，来掌握四时节气的变化；观察人类社会的现象，根据具体的情况来施設教化天下百姓。教化的内容主要是什么呢？还主要是人道的人伦秩序以及礼制等，所以《周易》中有很多关于德性与修德的论述。^② 这不仅仅是对统治者的要求，更是对普通民众的要求，只有教育民众修养德性，遵守礼制，才能使社会安定团结，和谐美满，也才能达到“太和”的理想目标。

教化民众有“振民育得、果行育德、对时育德”等多种具体方法。《蛊·象》曰：“山下有风，蛊。君子以振民育德。”蛊卦象上艮为山，下巽为风，是风遇山受阻，物皆蛊乱之象。蛊有蛊惑、蛊乱、蛊害等义，象征社会的蔽乱，所以这一卦主要是谈如何整治蔽乱的。看到这个卦象，统治者就应当针对社会上纲纪不正、道德败坏等现象进行整治。要“振民育德”，振发民志，不致堕落，培育道德，净化社会风气。《蒙·象》曰：“山下出泉，蒙。君子以果行育德。”蒙卦象是上艮为山，下坎为水，山下出泉水之象，涓涓泉水冲刷山石而出，所以统治者看到这一卦象就要根据具体情况果断地培育民志、民德。《无妄·象》曰：“天下雷行，物与无妄。先王以茂对时育万物。”无妄卦是上乾为天，下震为雷，雷在天下振发万物之象，譬如春天春雷阵阵，万物也因之而生长发育，所以统治者看到这一卦象就要以天雷般的强盛威势来抓住时机教化民众，使其行为符合社会规范，不妄为。

以上三卦谈教化民众，培育民德都各有侧重，蛊卦强调“振”即振发，激励民志，针对社会风气很坏的蔽乱局面，要激

① 徐芹庭：《细说易经六十四卦》上册，中国书店1999年版，第318页。

② 详见本书第三章。

发人们的向善的心志。蒙卦强调“果”即果断，要针对社会风气等具体情况，果断地合宜地制定教化的措施，培育民德。无妄卦强调“时”即时机，要针对具体情况，抓住有利的时机而教化，因时而化。这些方法在今天看来还有一定的借鉴意义，今天公民道德教育、社会公德等问题仍然是一个不可忽视的大问题。

二 德治思想

统治者要建功立业，就要以天下为己任，要想获得政权合法性，就必须施行德政。屯卦就是讲的君子创业、治国的卦。卦辞说：“元亨，利贞。勿用有攸往，利建侯。”“屯”，《说文》说：“难也，象草木之初生。”《序卦》说：“屯者，物之始生也。”用来比喻人事就象征创业的开始，卦辞的意思是，亨通，利于守正；但不利于有所前往，利于建立诸侯。以现代的话来说，屯卦是一个亨通的卦，它反映创业初始时，要坚守正道，积蓄力量，不要随便行动，这样才能保证创业成功。《彖》曰：“屯，刚柔始交而难生。动乎险中，大亨贞。雷雨之动满盈，天造草昧。宜建侯而不宁。”大自然中雷雨震动是万物开始创生的时候，有志于建功立业的统治者这时也应当有所行动，不要安于现状。《象》曰：“云雷，屯。君子以经纶。”屯卦象上坎为水为云，在地下为水，上升则为云，下震为雷，是云雷会聚之象。“经纶”，用作动词，以治丝比喻治理国家。君子看到这个卦象就要在此屯难之时努力创业，治理整顿国家大事。

初九：“磐桓，利居贞。利建侯。”《象》曰：“虽磐桓，志行正也。以贵下贱，大得民也。”初九处下位，喻创业之初，宜坚守正道，思虑成熟，徘徊不可冒进。要以尊贵的身份礼贤下士，广招天下人才，才能大得民心。这是说的创业之初要重视人才的道理。

重视人才，统治者首先要与民上下交通感应，做到顺天应人，做到尚贤养贤。《泰·彖》曰：“天地交而万物通也，上下交而其志同也。”泰卦是讲通泰的卦，为什么会通泰？因为卦象为下天上地，象征天地交通，所以说“天地交而万物通”。那么作为人君看到这个卦象也就要想到与下民交通感应，这样民才会与自己同心同德，拥护自己。《象》曰：“天地交，泰。后以财成天地之道，辅相天地之宜，以左右民。”“后”为君王，是说君王看到天地交泰的卦象就要仿效天地交通的精神，裁节成就天地的运行节律，辅助天地化生万物，使之合宜，来扶植帮助百姓，使百姓生活幸福，国泰民安。如果不这样就会否塞不通，也会丧失政权。《否·彖》曰“天地不交而万物不通也，上下不交而天下无邦也”，说的就是这个意思。

咸卦也是谈的上下交通感应的道理。《咸·彖》曰：“咸，感也。柔上而刚下，二气感应以相与。止而说，男下女，是以‘亨利贞，取女吉’也。天地感而万物化生，圣人感人心而天下和平。观其所感，而天地万物之情可见矣。”天地因为交通感应才能化生万物，以天道推人道，则君王也只有和百姓心心相印才能使国家长治久安。《象》曰：“山上有泽，咸。君子以虚受人。”国君一定要虚心听从百姓的建议啊。

《大畜·彖》提出了养贤、尚贤思想。《彖》曰：“大畜，刚健笃实，辉光日新，其德刚上而尚贤。能止健，大正也。‘不家食吉’，养贤也。‘利涉大川’，应乎天也。”大畜是积蓄很多的意思，这一卦体现刚健笃实的德性，并日新其德，象征处上位的君王能崇尚贤能的人，并能以俸禄供养他们，是贤人聚集很多的意思。这也是君王顺应天命开拓进取的做法。《象》曰：“天在山中，大畜。君子以多识前言往行，以畜其德。”劝导君王要多向往圣今贤学习培养自己的德性。还有《颐·彖》提出：“天地养

万物，圣人养贤以及万民。颐之时大矣哉！”《鼎·彖》提出：“圣人亨以享上帝，而大亨以养圣贤。”这都是说的尚贤、养贤的道理。

统治者要做到尚贤、养贤就要远离小人。《遁·彖》说：“天下有山，遁。君子以远小人，不恶而严。”《系辞传》说：“小人不耻不仁，不畏不义，不见利不劝，不威不惩。”《师·上六》说：“大君有命，开国承家，小人勿用。”《象》曰：“‘小人勿用’，必乱邦也。”这都是说小人是不讲仁义道德的，只知道满足自己的私欲，所以不能用，否则会使国家混乱。而对于贤人要尊重和利用，否则“动则有悔”。《系辞传》说：“贵而无位，高而无民，贤人在下位而无辅，是动而有悔也。”

所谓顺天应人是指统治者既要顺乎天时，有所作为，还要能顺应人心，受人拥护。《兑·彖》说：“兑，说也。刚中而柔外，说以利贞，是以顺乎天而应乎人。说以先民，民忘其劳，说以犯难，民忘其死，说之大，民劝之矣。”兑是欣悦的意思，意思是说统治者行政既要符合天道也要顺乎人心，如果自己乐于身先士卒，则百姓就会不辞劳苦工作；如果自己乐于面对危险不退避，百姓也会舍生忘死，奋勇趋前。这一卦揭示了悦的大义。革卦则揭示了要顺天应人敢于改革的道理，对于不符合历史潮流的要坚决革除，所以《革·彖》说：“天地革而四时成，汤武革命，顺乎天而应乎人，革之时义大矣哉。”天地变革才使四时形成，夏桀、商纣无道，商汤革夏桀、武王革商纣的王命，这都是顺乎天命也是合乎人心的，所以革的“时义”很大。还有《萃·彖》也提出“顺天命”的思想，《泽·象》提出“君子以教思无穷，容保民无疆”的思想，都是说的统治者要顺乎天命，应乎人心，有所作为，使百姓安康幸福。

临卦则是专讲统治者如何施行德治的卦。临，《说文》说：

“监也。”《尔雅·释诂》说：“视也。”是居高临下地监视的意谓，引申为统治。初九：“咸临，贞吉。”咸是感应的意思。意思是说统治者如果能与民感应，又能守正道，这样临民就能获得吉利。九二：“咸临，吉，无不利。”处九二的位置如果与民感应而临民的话，没有什么不吉利的。六三：“甘临，无攸利；既忧之，无咎。”以甜言蜜语来哄骗百姓，这是没有什么好处的，但是如果能忧惧自己的过失而改正的话，咎害也不会长久。朱熹说：“勉人迁善，为教深矣。”^① 六四：“至临，无咎。”亲近地临治百姓，必无咎害。六五：“知临，大君之宜，吉。”以聪明智慧临治百姓，对大人君主来说是合宜应该的，所以吉利。这是对五爻君位的特点的概括。《中庸》说：“唯天下至圣，为能聪明睿智，足以有临也。”也是说的这个意思。上六：“敦临，吉，无咎。”敦厚仁爱地临民，也是吉利的，没有咎害。

综观这一卦，主要说明了统治者应根据不同的爻位采用不同的临民方法，其中一二爻强调要和百姓感通相应，三爻强调要以中正之道临民，不要欺骗民众，四爻强调要亲民，五爻君位要以智慧临民，六爻处上要敦厚仁爱地临民，所以除三爻要悔改外，其他各爻都是吉利的断语，这说明根据具体情况制定正确的统治策略的重要性。

另外，比卦还讲了统治者如何与民众处理好关系，要与民众亲善和睦的道理。《彖》曰：“比，吉也；比，辅也，下顺从也。”《象》曰：“地上有水，比。先王以建万国，亲诸侯。”比是亲辅的意思，这里强调下民要顺从君上，君上要亲辅下民，这是双向的和睦亲善关系。初六：“有孚比之，无咎。”强调比辅要内心诚信。六二：“比之自内，贞吉。”也是要发自内心的比辅才行。六

^① 李光地《周易折中》引，九州出版社2002年版，第176页。

三：“比之匪人。”强调比辅要看对象。六四：“外比之，贞吉。”强调在外亲辅君王时要守正道。九五：“显比，王用三驱，失前禽，邑人不诫，吉。”以天子狩猎不合围为喻强调君王要光明正大、仁爱地亲比百官下民。上六：“比之无首，凶。”居卦终，高傲在上，不亲辅领导，这是凶险的。总之比卦主要讲人与人之间、领导与被领导者之间亲密比辅的道理，它既是对个体修德的具体要求，也是古代统治者治理国家的基本方略，比卦是后世儒家“和合”精神的源头。^①

《易传》中还有许多关于德治的言论，如《剥·象》曰：“出附于地，剥。上以厚下安宅。”《同人·象》曰：“天与火，同人。君子以类族辨物。”《夬·象》曰：“泽上于天，夬。君子以施禄及下，居德则忌。”都是讲的统治者要以仁德对待下民，施行德政。

三 法治思想

《周易》中的法治思想也很突出，总的说来与《尚书·康诰》提出的“明德慎罚”思想一致，法治是德治的补充，也就是德主刑辅，这也和儒家思想一致。《周易》中有专谈刑狱的噬嗑卦，足见西周时期也是很重视法治的。为什么要法治？《系辞传》引孔子的话说：“小人不耻不仁，不畏不义，不见利不劝，不威不惩。”因为有不知廉耻、私欲很重的不道德的小人，没有什么东西是他所畏惧的，也就是说道德教化对他不起作用，这样的人容易造成社会的混乱，所以要用刑罚来警戒他。

^① 孙熙国：《先秦哲学的意蕴：中国哲学早期重要概念研究》，华夏出版社2006年版，第190页。

噬嗑卦辞说：“亨，利用狱。”意思是亨通，利于施用刑狱。《彖》曰：“颐中有物曰噬嗑。噬嗑而亨，刚柔分，动而明，雷电合而章。柔得中而上行，虽不当位，利用狱也。”噬嗑的卦象从整个卦象看像一个口，中间有一阳爻像物，像嘴咬物之象，所以是噬嗑。上离下震，离为火为电，震为雷，雷电交会，所以是“雷电合而章”。口中有物是上下不通受阻之象，象征人类社会也有不合不通之事，所以需用刑狱去之。《象》曰：“雷电，噬嗑。先王以明罚敕法。”雷电交合，象征噬嗑，统治者要效法它严明刑罚，整肃法纪，达到社会整治的效果。程颐对这个卦解释颇有道理，“圣人以卦之象，推之于天下事，在口则为有物隔而不得合，在天下则为有强梗，或馋邪间隔于其间，故天下之事不得合也。当用刑法，小则惩戒，大则诛戮，以除去之，然后天下之治得成矣。”^①

初九：“履校灭趾，无咎。”犯人脚戴刑具伤灭了脚趾，还不致咎害，初爻犹初犯，还不太严重，只是加以处罚教训。《象》曰：“‘履校灭趾’，不行也。”意思是使犯人不再犯法。

六二：“噬肤灭鼻，无咎。”犯人被判咬噬皮肤，割去鼻子的刑罚，也是无咎害的。《象》曰：“‘噬肤灭鼻’，乘刚也。”这是因为六二乘凌刚强，对顽固的犯罪分子应当用严刑。

六三：“噬腊肉遇毒，小吝，无咎。”这是说六三阴柔在三公之位，当明罚敕法时，难于决案犹噬啃腊肉，遇毒，小有悔吝，没有大的灾咎^②。《象》曰：“‘遇毒’，位不当也。”这是因为以阴居阳位置不当的关系。

九四：“噬干肺，得金矢。利艰贞，吉。”判决案件，想判刑

① 程颐：《伊川易传》，上海古籍出版社1989年版，第81页。

② 参见徐芹庭《细说易经六十四卦》上册，中国书店1999年版，第308页。

实在不易，像啃坚硬的干肺一样难以下口，但是如果像金矢一样具备刚直的气魄，坚守正道，也吉利。《象》曰：“‘利艰贞吉’，未光也。”即九四的治狱之道未发扬光大，这是说的断案定刑的复杂性，要判案的人秉公执法。

六五：“噬干肉，得黄金。贞厉，无咎。”判决案件，想判刑实在不易，像啃坚硬的腊肉一样难以下口，但是如果像黄金一样具备刚直的气魄，坚守正道，就没有咎害。《象》曰：“‘贞厉无咎’，得当也。”因为九五位置得当，治狱也合正道。

上九：“何校灭耳，凶。”肩戴刑具，遮灭了耳朵，有被判死刑的危险，这是极凶而不吉利的^①。《象》曰：“‘何校灭耳’，聪不明也。”由于太不聪明，罪大恶极不改，所以招致极刑。

综观六爻，主要阐发如何施用刑法，对初犯处以轻刑，主要是警戒作用，对重犯处以极刑，那是他咎由自取，罪大恶极，对疑难的案子要坚守正道，量狱适当，才能免除咎害。这是强调法的威严惩戒作用，但也要求量刑要适当。

要求重视刑罚的卦还有《蒙·初六》：“发蒙，利用刑人，用说桎梏，以往吝。”《象》曰：“‘利用刑人’，以正法也。”在教育民众开始的时候，要用启发式的教育方法，但是不听就要用刑罚的手段了。如果脱掉刑罚工具不对其惩罚，前去施教的话就会有咎害。所以利用刑罚手段惩罚教育人，是严肃法律的规范。《丰·象》曰：“雷电皆至，丰。君子以折狱致刑。”雷电都一齐到来，君王要效法雷的威力来“折狱”，电的光明来“致刑”，也就是既要保持法律的威严，也要对案情明察分辨。所以《豫·象》说：“刚应而志行，顺以动，豫。豫顺以动，故天地如之，而况建侯行师乎？天地以顺动，故日月不过，而四时不忒。圣人

① 参见徐芹庭《细说易经六十四卦》上册，中国书店1999年版，第312页。

以顺动，则刑罚清而民服，豫之时义大矣哉！”圣人君王要仿效天地顺着规律行动的道理，要顺应民情而动，这样刑罚就清明，百姓也就顺服了。这是要求“刑罚要清”，也就是量刑适当，刑罚公正。

刑罚是手段而不是目的，仅有刑罚还不能完全治理好国家。因此，对待刑罚的态度是要慎刑不留狱与赦过宥罪等，要重视以德化人、以德服人。《旅·象》曰：“山上有火，旅。君子以明慎用刑而不留狱。”旅卦是山上有火之象，象征光明高照，所以君子审理案件就要像火照明一样要明察秋毫，要审慎而合理量刑，还要及时结案，不拖延。《中孚·象》曰：“泽上有风，中孚。君子以议狱缓死。”中孚卦象是风在泽水上吹拂，象征中心诚信，人君要以诚信之德来审理刑狱，要宽缓死刑，慎用死刑，是想以信德来感化犯人。《解·象》曰：“雷雨作，解。君子以赦过宥罪。”这是说雷雨兴起，象征解缓，君子要效法此卦象赦免人的过失，减轻人的刑罚。这些思想都体现了慎用刑罚，重视教化仁爱的思想，这与上古时期以仁德治天下的思想一致。如《尚书·大禹谟》说：“帝德罔愆，临下以简，御众以宽；罚弗及嗣，赏延于世。宥过无大，刑故无小；罪疑惟轻，功疑惟重；与其杀不辜，宁失不经；好生之德，洽于民心，兹用不犯于有司。”这是说舜以简朴宽大的行政手段治理民众，对于罪责有疑问的处罚从轻，对功劳有疑问的奖赏从重，与其杀一个无辜的人，不如放掉一个罪人，使好生的德性，合于民心，这样百姓就不会犯罪而被治罪了。可见上古时是以德为主刑为辅来治理天下的。

综上所述，《周易》中包含的政治伦理思想是丰富的，我们可以看出其与儒家重德治、轻刑罚思想相一致的特点。如儒家孔子非常强调对民众进行道德教化，“道之以政，齐之以刑，民免

而无耻。道之以德，齐之以礼，有耻且格”^①。强调富而后教，“‘既富矣，又何加焉？’曰：‘教之’。”^②要在教化后或教化无效时才考虑用刑罚，“不教而杀谓之虐”^③。刑法要适中：“礼乐不兴，则刑罚不中；刑罚不中，则民无所措手足。”^④强调以德治为主，“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之”^⑤。等等。孟子也是强调行仁政，轻刑法：“王如施仁政于民，省刑罚，薄税敛，深耕易耨，壮者以暇日修其孝悌忠信，入以事其父兄，出以事其长上，可使制梃以挞秦、楚之坚甲利兵矣。”^⑥《周易》政治伦理思想无疑具有儒家德治思想的特色。

第二节 《周易》的经济伦理思想

《周易》是中国文化的原典，其经、传中包含了很多经济伦理思想的萌芽，因其文辞古奥难懂，尽管学界也偶有阐发其经济伦理思想的文章，但系统论述的并不多见。本节拟用梳理文献的方法，从随顺天时，利义相和，诚实信用，利用有度和公平分配等方面来探讨《周易》中的经济伦理思想。这些思想是生态和谐、社会和谐等理念的雏形，对人类中心主义、消费主义等所产生的生态危机和社会危机的解决具有历史资源的借鉴意义。

① 《论语·为政》。

② 《论语·子路》。

③ 《论语·尧曰》。

④ 《论语·子路》。

⑤ 《论语·为政》。

⑥ 《孟子·梁惠王上》。

一 随顺天时的生产观

根据马克思主义理论，由于生产力的发展人类社会早期经历了两次社会大分工，一次是畜牧业从农业中的分离，第二次是手工业从农业中分离，从而开始出现了产品与产品之间的交换，出现了最早的商品。由于商品生产的发展和交换范围的扩大，在奴隶社会初期再次出现了第三次社会大分工，产生了专门依靠经营商品的买卖来获取利益的商人阶级和商业行业。这反映在中国古代大约就是夏、商和西周时期的历史。《易经》中有很多关于农业、畜牧业、手工业和商业活动的记载，大约反映了这一时期的历史史实。“《易经》反映了殷末周初的重农业、重畜牧业、重工商的经济思想，随着商业的发展，朴素的货币观念、财富观念也产生了。”^①《系辞传》说：“何以聚人？曰财。”《家人·六四》说：“富家，大吉。”这反映了古人朴素的财富观，肯定了物质资料生产的基础意义。

关于农业生产活动的记载有：《小畜·上九》：“既雨既处，尚德载。”《无妄·六二》：“不耕获，不菑畲，则利用攸往。”《剥·上九》：“硕果不食，君子得舆，小人剥庐。”《姤·九五》：“以杞包瓜，含章，有陨自天。”等等。

关于畋猎活动记载的有：《屯·六三》：“即鹿无虞，惟入于林中，君子几不如舍，往吝。”《师·六五》：“田有禽，利执言，无咎。”《比·九五》：“显比，王用三驱，失前禽，邑人不诫，吉。”《恒·九四》：“田无禽。”《解·九二》：“田获三狐，得黄矢，贞吉。”《巽·六四》：“悔亡，田获三品。”等等。

关于畜牧业方面的有：《坤》卦辞：“利牝马之贞，君子有攸

① 张立文：《周易思想研究》，湖北人民出版社1980年版，第52页。

往，先迷后得主，利。”《大畜·九三》：“良马逐，利坚贞。”《大畜·六四》：“童牛之牯，元吉。”《大畜·六五》：“豮豕之牙，吉。”《大壮·九三》：“小人用壮，君子用罔，贞厉。羝羊触藩，羸其角。”《大壮·六五》：“丧羊于易，无悔。”《大壮·上六》：“羝羊触藩，不能退，不能遂，无攸利，艰则吉。”等等。从这可以看出畜牧动物的有猪、马、牛、羊等种类。

关于商旅以及手工业交换的有：《旅》：“小亨。旅贞吉。”《旅·初六》：“旅琐琐，斯其所取灾。”《旅·六二》“旅即次，怀其资，得童仆，贞。”《旅·九三》：“旅焚其次，丧其童仆，贞厉。”《旅·九四》：“旅于处，得其资斧，我心不快。”《旅·上九》：“鸟焚其巢，旅人先笑后号咷。丧牛于易，凶。”《损·六五》：“或益之十朋之龟，弗克违，元吉。”《益·六二》：“或益之十朋之龟，弗克违，永贞吉。”《震·六二》：“震来厉，亿丧贝？跻于九陵。勿逐，七日得。”等等。从这些爻辞可以看出当时使用的货币有贝壳，十贝为一朋；还有斧形的铜币，资斧就是流通的货币。也可以看出商人对财富利益的追求，“震来厉”危险的时候，还在“亿丧贝”。

从《系辞传》以下这段话，我们还可以看出当时社会生产生活的一些基本特征：

古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。作结绳而为网罟，以佃以渔，盖取诸离。包牺氏没，神农氏作，斫木为耜，揉木为耒，耒耨之利，以教天下，盖取诸益。日中为市，致天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所，盖取诸噬嗑。神农氏没，黄帝、尧、舜氏作，通其变，使民

不倦，神而化之，使民宜之。《易》穷则变，变则通，通则久。是以“自天祐之，吉无不利”。黄帝、尧、舜垂衣裳而天下治，盖取诸乾、坤。剡木为舟，剡木为楫，舟楫之利，以济不通，致远以利天下，盖取诸涣。服牛乘马，引重致远，以利天下，盖取诸随。重门击柝，以待暴客，盖取诸豫。断木为杵，掘地为臼，杵臼之利，万民以济，盖取诸小过。弦木为弧，剡木为矢，弧矢之利，以威天下，盖取诸睽。上古穴居而野处，后世圣人易之以宫室，上栋下宇，以待风雨，盖取诸大壮。古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不树，丧期无数。后世圣人易之以棺槨，盖取诸大过。上古结绳而治，后世圣人易之以书契，百官以治，万民以察，盖取诸夬。

从历史发展的观点看，显然是先有这些生产活动的现象，然后才有观象得来的卦，而这里刚好相反，这不是本文要探讨的内容。我们从以上的论述中可以看出有畋牧捕鱼的活动，工具有“网罟”；有农耕的活动，工具有“耜、耒”；还有水陆交通所用的船和牛马；有舂米的“杵臼”；有射击的“弧矢”；还建造了房屋，“击柝”治安，文字书契记事；还有“日中为市”的商品交换，等等。这些活动使人想到了古代由蛮荒而文明的社会生产发展史。

由于地理条件的原因，华夏自古就重视农业生产，传夏禹的时候就开始治水兴农，殷卜辞中有占卜农业生产的记载，还有商王亲自视察督促农业生产活动的记载。西周时更是如此，统治者把亲自督促农业生产作为国家的大事。据《尚书》记载，周公曾告诫百官要吸取殷商灭亡的教训，强调不要贪图安逸，要知道稼穡的艰难，“呜呼！君子所，其无逸。先知稼穡之艰难，乃逸，

则知小人之依”^①。他亲自督导农业生产，“噫嘻成王，既昭假尔。率时农夫，播厥百谷。骏发尔私，终三十里。亦服尔耕，十千维耦”^②。西周还制定了“亲耕籍田”的制度，每年立春之前的九日，就开始准备，至立春日，由天子带领百官和庶民亲自耕作，足见对农业生产劳动的重视。

从夏代开始手工业、商业就有了发展，而商代更盛，开始出现了交易的场所“市”，史有“殷人重贾”，“殷人富贵”的说法。^③西周时交换的物品更加丰富，地区间的商业贸易交易频繁，反映了当时社会生产力的发展。人们还根据季节的变化来进行安排贸易，贸易的固定场所增多，不仅城市中设有市，而且王都周围 500 里路的范围内也设有固定的市场，有一套较为严格的市场管理规范，如仅开市的时间、对象就分“大市”、“朝市”、“夕市”，不同的商品为不同的阶层服务^④。这些在《周易》中有所反映，但记载的并不完全，如《系辞传》说：“日中为市”。这些思想和做法对中国传统经济伦理的产生起了重要的作用。

《复·象》揭示了当时统治者根据天时季节的变化来管理市场和安排生产生活，有一定的意义。象辞说：“雷在地中，复。先王以至日闭关，商旅不行，后不省方。”卦象是上坤为地，下震为雷，雷在地中震动，此卦只初爻是一个阳爻，所以是一阳来复，象征阳气在地下开始形成，但还很微弱。在季节上当是冬至之时，虽然地面是阴气凝结成冰，但阳气已在下暗动，所以冬天深水中温暖，这是阳气潜动的表现。君王看到这个卦象，就要懂得滋养阳气让其生长的道理，要与民休养生息。因此在冬至节气

① 《尚书·无逸》。

② 《诗经·周颂·噫嘻》。

③ 参见柯育彦《中国古代商业史》，山东人民出版社 1990 年版，第 14 页。

④ 同上书，第 23 页。

到的时候，就要关闭关口，工商旅客都不在外行走，而国君也不到处省察。按照中国古历节气冬至在阴历十一月，“周朝以建子十一月为岁首，故在冬至数日内，正是周朝过年的大节气，全民入室，以息老慈幼，士、农、工、商，旅客、外宾皆过年团聚，享受父母亲子女夫妇兄弟，过年团聚之乐。国君顺天时民俗，以享人伦过年之好，故不省察天下四方之事”，“古人以一年有四季，十二月，廿四节气，七十二候，凡君王的起居，政令推动，都要应季节决定，以人合天，使天人合一”。^①《无妄·象》说：“天下雷动，物与无妄，先王以茂对时育万物。”统治者顺应天时，遵循自然的节律来安排生产活动，使万物得以发育生长，使人民衣食富足，安居乐业。生产活动根据节气来安排进行，是“天人合一”的理念，具有经济伦理的意义。

重视农业、商业等生产活动并依据时令季节等的变化来合理安排这些社会生产活动，是一种自然朴素的天人和谐观和生产伦理，反映了在农业文明下古人随顺天时的天人生态和谐的伦理思想。在当今社会片面追求物质财富的极大增长，却忽视人与自然的协调发展导致生态危机的情况下，我们应反思这一历史资源带给我们的启示。

二 利义相和的价值观

义利关系是伦理学中的基本问题之一，对于义利关系的分辨也一直贯穿于传统伦理的始终。客观来说，义利之间的紧张关系是在生产力发展、私有制产生后所凸显出来的。有学者认为西周在社会宗法伦理背景下，是以“礼制”的形式来规范义利关系，周公虽然没有明确提出义利问题，但已经自觉不自觉地把义利观

① 徐芹庭：《细说易经六十四卦》，上册，中国书店1999年版，第356页。

以“制礼”反映出来。各阶层之间的利益矛盾并不怎么突出，只要恪守周礼，互不僭越，就没什么问题。到了西周后期由于厉王的暴政，打破了阶层之间的利益平衡，因此义利矛盾突出起来。^①春秋时期由于利益矛盾的突出，不同的思想家从不同的角度提出了自己的观点，首开义利之辨的是晏婴的“幅利”论，“夫民生厚而用利，于是乎正德以幅之，使无黜嫚，谓之幅利”^②，即“正德幅利”，以德行来限制求利的限度。晏婴还提出“义，利之本”的命题^③。然而根据张国钧的观点，西周时统治者就已提出了明确的义、利的概念，开始形成了义利观念——提出了“遵王之义”的价值标准与价值导向。^④义即道义，周人提出的“建用皇极”的治国韬略就是指要运用大中之道来治理国家，这个大中之道就是一切活动都应遵循的“义”。这样看来西周时义利观念确已形成，是以义来规范利的。

西周人对于“利”很重视，如提出了“五福”的观点，即“一曰寿，二曰富，三曰康宁，四曰攸好德，五曰考终命”^⑤，这些都是人生在世追求的目标，可见对于“利”的向往是人的本性之一。“利”的观念在《易经》中反映也很突出，《易经》卦爻辞中“利”字就出现了178次。《周易》中“利”的意思有两层，一是有利、利用和好处；一是《易传》阐释出的“义之和”，以义来规范利。^⑥爻辞主要是用来占断行动的吉凶悔吝，因此基本

① 参见朱林等著《中国传统经济伦理思想》，江西人民出版社2002年版，第5—6页。

② 《左传·襄公二十八年》。

③ 《左传·昭公十年》。

④ 张国钧：《中国民族价值导向的选择：先秦义利论及其现代意义》，中国人民大学出版社1995年版，第89页。“遵王之义”见于《尚书·洪范》。

⑤ 《尚书·洪范》。

⑥ 参见杨庆中《周易与处世之道》，四川人民出版社2001年版，第96页。

上是两个方面的含义，有利和不利。我们可以从爻辞中列举几个例子来看，如《乾·九二》“见龙在田，利见大人”，这个“利”是有利于的意思。《坤·六二》“直、方、大，不习，无不利”，这个“利”是吉利、利益、好处的意思。《屯》“元亨，利贞。勿用有攸往。利建侯”，这个“利”是利于的意思。《蒙·六三》“勿用取女，见金夫，不有躬。无攸利”，这个“利”也是吉利、利益、好处的意思。这样的例子随处可见，可以看出《易经》是非常重视“利”与“不利”的，这既与其占筮的功用性质有关，也反映了西周当时的社会生活中人们是非常注意和重视行为的后果的。

如前文所述，“义”的繁体为“義”，从羊从我，象形人手持武器，头戴羊形的装饰很威仪所以通“仪”，这样的威仪是为了捍卫那些具有美好的价值的东西，这个价值就是一种美善的标准，捍卫它需要合宜的行为与遵循一定的准则，所以又引申为“宜”，今天多解为道义，是人们应遵循的行为准则之一，具有伦理的意义。《易经》爻辞中并无“义”这一概念的出现，然而在分析爻辞时我们就可以发现，凡是卦爻位反映出“中正”之道的基本上是有利的结果，反之则是不利的结果。如果能够遵循或守持“中正”之道，就会由不利转为有利。所以《易经》爻辞反映出的这一思想是与西周“建用皇极”，“遵王之义”，以大中之道来规范一切的思想是一致的。只不过其表现的形式是以卦象的形式表现出来，但反映的道理、追求的目标都是一致的，就是在“大中”的原则下去追求最大的“利”。所以我们看到《易经》中到处都有警戒的辞语，教人修养德性，以“中正”之道获得吉利。

《易传》中出现的“义”字较多，但意思也不一样，如《需·彖》曰：“‘需’，须也。险在前也，刚健而不陷，其义不困穷矣。”这个“义”是含义的意思。《豫·彖》曰：“豫，刚应而

志行，顺以动，豫。豫顺以动，故天地如之，而况建侯行师乎？天地以顺动，故日月不过，而四时不忒。圣人以顺动，则刑罚清而民服，豫之时义大矣哉！”这个“义”是意义的意义。《家人·彖》曰：“家人，女正位乎内，男正位乎外。男女正，天地之大义也。”这个“义”是道义、准则的意思，具有伦理的意义，是我们所要讨论的。还有《乾·九三》曰“‘君子终日乾乾，夕惕若厉，无咎’，何谓也？”子曰：“君子进德修业。忠信所以进德也。修辞立其诚，所以居业也。知至至之，可与几也。知终终之，可与存义也。”这个“义”是道义的意思。《坤·文言》曰：“君子敬以直内，义以方外，敬义立而德不孤。”这个“义”也是道义的意思，从“义以方外”这句话可以明显看出“义”是外在的道德规范。《系辞传》“禁民为非曰义”，这个“义”也具有明显的社会伦理规范的意义。等等。

“利者，义之和”这一观点是由《易传》所阐发的，和就是合的意思，引申为和谐。《文言》曰：元者，善之长也；亨者，嘉之会也；利者，义之和也；贞者，事之干也。君子体仁，足以长人；嘉会，足以合礼；利物，足以和义；贞固，足以干事。君子行此四德者，故曰“乾：元、亨、利、贞。”这段话中的“利者，利之和也”的意思是利是道义的和谐。“利物，足以和义”的意思是利益万物，足以和谐于道义。义在这里与仁、礼、智（或信）同属于德性与道德规范。与这一段话相类似的是《左传·襄公九年》记载的春秋时期穆姜的话“元，体之长也。亨，嘉之会也。利，义之和也。贞，事之干也。体仁足以长人，嘉德足以合礼，利物足以和义，贞固足以干事。”从写作的时间看，《文言》当是仿照这一段话的，穆姜的这段话反映了春秋时期义利观的一个方面。

春秋时的义利观大致有四种理论形态：一是认为义能生利，

利为义和；二是提倡“居利思义”，“以义制利”；三是主张“事利而已”，“焉用信（义）”；四是利国为义，义必及利。^①《文言》的义利观就是第一种意义上的，它大致是延续西周德性论传统，以义来规范利，但不是“贱利贵义”，也不是要“以义制利”，而是要力图达到两者的和谐。因此用今天的话来说，它实际上是道德功利主义与道德义务论的统一，它力图平衡利、义这两者之间的关系。这与孔子儒家倡导的“以义制利”是有所区别的。我们从《易经》强调“利”的功利性来看，它一点也不轻利；但它又强调“利”的获得是与“义”分不开的。如《系辞传》说：“天地之大德曰生，圣人之大宝曰位。何以守位？曰仁。何以聚人？曰财。理财正辞、禁民为非曰义。”《易传》提出“利者，义之和也”这个观点，还有一个道德哲学上的应然性，因为《易传》以阴阳哲学为基础，一再阐释了阴阳之间的和谐是天地之大义，“和就是和顺，阴、阳两大对立势力协调共济，相因相成，阴顺阳，阳顺阴，构成天人整体的和谐，义与利就统一于此整体的和谐之中”^②。客观来说，这是义利之间非常理想的状态。

然而《易传》所提出的这一思想观点并没有形成主流而被贯彻下去，中国封建社会主要是以孔子为代表的儒家“以义制利”的思想占主导地位，“由于受制于小农经济为基础的‘农本商末’的经济结构和家族主义为基础的‘家国同构’的社会结构，导致了以主张‘重义轻利’、‘重公轻私’为价值取向的儒家德性主义经济伦理思想占据了中国古代经济伦理思想的主导地位。”^③ 这

① 参见黄伟合、赵海琦《善的冲突——中国历史上的义利之辨》，安徽人民出版社1992年版，第21—24页。

② 余敦康：《易学今昔》，广西师范大学出版社2005年版，第127页。

③ 唐凯麟、陈科华：《中国古代经济伦理思想史》，人民出版社2004年版，第11页。

样过于以义来制利就导致了后来以“天理灭人欲”的结果。

从今天社会发展来看，义利相和的观点仍值得重视。一方面经济社会发展必须要讲“利”，不讲“利”社会物质财富就不会增加，人民的生活水平就很难提高；另一方面要把追求物质利益与伦理的要求相结合，也就是使“经济的冲动力”和“伦理的冲动力”达到最佳和谐状态，使经济的发展与社会公正的目标相一致。

三 诚实信用的经营观

如前文所述，诚信的思想起源很早，最初是以“信”、“允”、“孚”等辞表达。“信”是会意字，从人从言，人的言论应当是诚实的。《说文》说：“信，诚也。”“允”，甲骨文像人低头垂手，表示恭敬、诚信的样子。《说文》说：“允，信也。”“孚，卵孚也。从爪从子，一曰信也”，“诚，信也”。可见这几个字都可以互释，都有诚信的含义在里面。《尚书·汤誓》中说：“尔无不信，朕不食言”，这个信表示相信、信任的意思。最早关于信德的记载大约是《尚书·尧典》的“允恭克让”，“允”就是诚信的意思。《尚书·吕刑》中“罔中于信”，“信”是诚信的意思。《尚书·太甲下》中“鬼神无常享，享于克诚”，这个“诚”表诚信的意思。可见在西周乃至以前的夏商朝，诚信的思想就已经产生并受到推崇。《易经》中诚信的思想是以“孚”字来表达的。“孚”在《易经》卦爻辞中共出现40多次，除中孚卦专讨论诚信的问题外，还有很多散见于其他卦爻辞。^① 诚在古代一般指下对上的忠诚，而信指上对下的信任，诚和信连用大约是《管子·枢言》中的“先王贵诚信”，这已经是春秋时期了。今天诚信通用

① 参见本书第三章第二节。

来表达人内心真实不妄，信实的意思，已经成为主要的道德观念和价值观念。

中孚的卦象是上风下泽，为风行水上之象，卦辞说：“中孚，豚鱼，吉。利涉大川，利贞。”孔颖达说：“信发于中，谓之中孚。鱼者，虫之幽隐，豚者，兽之微贱。人主内有诚信，则虽微隐之物信皆及矣，莫不得所而获吉，故曰‘豚鱼吉也’。‘利涉大川，利贞’者，微隐获吉，显者可知。既有诚信，光被万物，万物得宜，以斯涉难，何往不通，故曰‘利涉大川’。信而不正，凶邪之道，故利在贞也。”^① 信德从内心真实发出，这就叫“中孚”，即使像豚鱼这样微小的物事也得到感化，所以吉利，利于战胜一切险阻。中孚这一卦全面阐明了“中心诚信”信德的重要。以信德能被及豚鱼等小物比喻信德要广泛惠及世间一切，要持守中正之道，就能战胜一切险阻。各爻从具体的爻位出发揭示具体的信德要求^②。除中孚一卦外还有许多地方有表达诚信思想的“孚”。如《比·初六》：“有孚比之，无咎。”《小畜·九五》：“有孚挛如，富以其邻。”《大有·六五》：“厥孚交如威如，吉。”等等。

《周易》中的诚信思想表达于内就是人的德性，显发于外，就是一切社会生产活动应遵循的道德规范和准则。从《易经》中的有关记载生产经营活动的爻辞看，西周时期不仅农业生产，畜牧生产发达，而且手工业和各种商业交往也很频繁，有专门的市场贸易和商旅行贾，《系辞传》说“日中为市，致天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所”，说的就是这个意思^③。因此

① 孔颖达：《周易正义》，九州出版社2004年版，第548页。

② 详见本书第三章第二节信德的论述。

③ 详见本书第四章第一节的论述。

这些交往活动过程中，诚信就是最基本的一种道德要求。据《礼记》载：“用器不中度，不粥于市；兵车不中度，不粥于市；布帛精麤不中数，幅广狭不中量，不粥于市；奸色乱正色，不粥于市”，“果实未孰，不粥于市；木不中伐，不粥于市；禽兽鱼鳖不中杀，不粥于市。”^① 对市场上出售的货物要求严格，对质次不符合标准的不准卖，这实际上是对诚信经营的要求，这也反映出西周时期的诚信经营思想。

再如《易经》中有专讲增益利益的益卦，益的卦象是上巽为风，下震为雷，是风雷交相助益的意思。《说卦》说巽为“近利市三倍”，也就点明了益卦表达因商业交往等而获得很大利益的意思。卦辞说：“利有攸往。利涉大川。”利于跋涉于外，是商贾活动的象征。《彖》曰：“益动而巽，日进无疆。”商贾活动每天都能获得很大的收益。《六二》：“或益之十朋之龟，弗克违。永贞吉。”《象》曰：“‘或益之’，自外来也。”这是从外面商业交往活动中得来的“十朋之龟”的收益，不能拒绝，要永远保持中正之道，即内心信实，才能吉利。《九五》：“有孚惠心，勿问，元吉。”心中有诚信，不要问也能获得利益、获得吉利。这些言论尽管比较朴素，但反映了政治、经济等活动中要遵循诚信的道德标准才能获益的道理。

这些诚信思想对儒家影响也是很大的，儒家孔孟等都强调诚信的重要，认为诚信不仅是统治者要取信于民，而普通人在人际交往中也要互相信任。如孔子说：“人而无信，不知其可也。大车无輹，小车无轨，其何以行之哉？”^② 人而无信就像无輹无轨的车子一样不能行使，在社会上寸步难行。这当然包括经济交往中

① 《礼记·王制》。

② 《论语·为政》。

也要讲诚信，不讲诚信就会侵犯到别人的合法经济利益。古人尚且在商品经济不发达的情况下讲诚实守信的经营之道，今天市场经济条件下，我们更应该这样做，因为不同利益主体间的相互依赖关系更突出，不讲诚信不仅会侵犯别人的合法利益，而且最终损害的是自己的、社会的利益。

四 利用有度的消费观

节俭是中国人的传统美德之一，是经济活动中应遵循的消费原则。无论是从资源、能源的有限性，还是从人所创造的财富的有限性上讲，人们的无限制消费只能导致生态的破坏，社会问题的增加。“消费主义”思潮带来的后果已经严重破坏了生态平衡。为了保证人类的可持续发展，传统的节俭的消费观今天还有现实的意义。

节俭的观念起源很早，夏商周时代的统治者大都提倡节俭。如《尚书·大禹谟》赞扬禹：“克勤于邦，克俭于家。”究其原因，一是当时生产力发展水平低，社会财富创造不易，人民生活水平较低，统治者都能体恤民情，深感稼穡之艰难。二是为了保证统治稳定的需要。因为历史上夏桀因为奢靡暴政亡国，所以商初统治者能引以为戒，如《尚书·太甲》载商初大臣伊尹对刚继位的太甲的告诫：“慎乃俭德，惟怀永图。”为了保证统治长久稳固，要行俭德。而西周统治者又吸取商纣奢靡亡国的教训，非常重视俭德的修养，《尚书·周书》载周成王“恭俭惟德”。这反映了俭德观念的形成一是由于社会经济的原因，一是由于社会政治的原因，因为这两个原因，俭德一直为历代思想家所遵奉。如墨子总结历史经验教训说：“俭节则昌，淫佚则亡。”^① 道家老子更

^① 《墨子·辞过》。

是把俭德作为“三宝”之一，“一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。”^① 儒家孔子以“俭”为修身的五德之一，《论语·学而》说“夫子温、良、恭、俭、让以得之。”

《易经》中专以节卦来阐释俭德的道理。^②《易经》中，“节”不仅仅是一种节俭之德，也是一种社会制度和规范，还是一种体现宇宙天地变化的原理和法则。节卦卦象上为坎为水，下为兑为泽，是水在泽中之象。《象传》曰：“泽上有水，节。君子以制数度，议德行。”水在泽中满则溢出，就需要堤岸的护防，否则会泛滥成灾。而人事也是这样，私欲多了，奢侈惯了就会有亡国亡身的危险，因此，君子看到这个卦象后就要制定一些法度规范，议定一些德行规范，以便人们遵守执行。《彖》曰：“天地节而四时成。节以制度，不伤财，不害民。”要仿效天道的运行规律，来制定合理的制度，使消费保持在以不减损社会财富，不伤害老百姓的利益为限度。各爻从具体爻位谈了“节，亨”，节俭就亨通；“不节若，则嗟若”，不节俭就会有悔恨；“安节，吉；甘节，吉”，安于节俭，以节俭为乐就吉利，“苦节，贞凶”，节俭过了头也不好等道理。既表明了节俭的重要，又表明了节俭要有一定的限度，要能“守贞”，即要以能满足人们的生产生活需要为宜。这是较为辩证的观点。

从上可以看出，在《周易》中一方面提倡节俭的消费观，另一方面又主张要适度节俭，满足需要为宜，这体现了《周易》以“中正之道”为处理一切事情的准则的思想。在封建社会常常走两个极端，一是崇尚奢靡，二是节欲过甚，这都是不可取的。而今天的问题则是片面刺激消费，科技使人类生产能力前所未有

① 《老子·六十七章》。

② 详见本书第三章第二节。

地提高，一方面不断增加的对自然界的物质与能量的开发与消耗，必将导致地球资源的枯竭；另一方面人类通过消费排入地球的垃圾已经超过了地球生态系统的消化能力，严重破坏了地球的生态平衡，这是非常值得警惕的事情。《否·象》说：“君子以俭德避难。”还是要以节俭的消费观来解决这一困扰人类的难题才行。

五 公正平等的分配观

分配正义的问题是经济伦理的重要问题，它关系到生产财富在人与人之间，在统治者和老百姓之间的分配是否合理，是否有利于社会财富的增加和扩大再生产，以及是否有利于社会的稳定等大问题。在中国历史上常常由于出身、等级地位及制度政策等原因造成社会分配不公，这是引发社会矛盾的根源。

怎样才是公平合理的分配？《易传》提出了“称物平施”的公平分配观。《谦·象》曰：“地中有山，谦。君子以裒多益寡，称物平施。”谦卦的卦象是山在地下，这与正常的物象刚好相反，象征了山的谦虚。君子看到这个卦象就要减损财富多的来增益财富少的，客观衡量物质财富的占有情况，做到公平的施与分配。社会生活中财富不平均是客观存在的，这也是导致社会矛盾产生的原因之一，统治者就要根据具体情况制定合理的分配制度，来调节社会财富分配状况，尽量做到公平合理，来缓和各方面利益矛盾。《易传》中特别强调上层阶层要多与下层阶层分享财富利益。如《剥·象》曰：“出附于地，剥。上以厚下安宅。”剥卦象刚好与谦卦象相反，山在地上，则土石必剥落于地而使地增厚。统治者看到这个卦象就要以合宜的分配政策使下层百姓生活富裕，让他们安居乐业，这才能使社会稳定。《夬·象》曰：“泽上于天，夬。君子以施禄及下，居德则忌。”上层统治者要能给予

民众利益，和他们分享财富，而以德位自居，就不好。《益·彖》曰：“‘益’，损上益下，民说无疆。”能够减损上层阶层的利益来分配给下层民众，则老百姓是非常高兴的。从以上可以看出，这基本上是针对古代由于私有制，财富过度集中在上层而引起社会矛盾所提出的治国方略。要求财富集中的阶层要与下层民众分享利益，这是减少社会矛盾，维护社会稳定的措施。《易传》对君民关系有合理的认识，民生是统治稳定的根基。如果财富只是掌握在少数富人阶层手中，而下层百姓生活普遍不好，这样的社会不会长治久安。与民分利、合理分配财富不仅是对统治者的德性要求，也是对社会制度合法性的要求。

公平分配财富的思想为中国古代大多数思想家所推崇，如孔子就提出“不患贫而患不均”的思想，“丘也闻有国有家者，不患贫，而患不均；不患寡，而患不安。盖均无贫，和无寡，安无倾。夫如是，故远人不服，则修文德以来之；既来之，则安之”。^①这里孔子特别强调一个国家不怕贫穷而怕财富不均；不怕人少而怕社会不安定。财富平均了就不会有贫穷，社会和谐了也不怕人少，社会安定了就不怕国家有倾覆的危险。但同时孔子又强调人们加强道德修养来“安贫乐道”，这说明孔子是从个体德性修养与社会制度的保证两个方面来思考解决分配不公的问题，今天仍然具有现实意义。历史告诉我们绝对的平均主义是不可能的，也是不正义的，但相对的平均主义是可能也是必要的。今天社会财富不均引发了诸多社会矛盾，分配正义的问题重新又成了一个大问题，我们应该从古代这些朴素的思想中吸取一些智慧，并运用现代的方法来合理解决这些问题，实现社会的正义与

① 《论语·季氏》。古本“不患寡而患不均，不患贫而患不安”有误，今按文意改为“贫”与“均”相对应。

和谐。

第三节 《周易》的婚姻家庭伦理思想

家庭是人类道德孕育的发源地，依黑格尔的观点，家庭是一个伦理的实体。人从出生时起首先就是接受家庭教育的熏陶。中国古代的社会结构是家国一体，由家及国，所以对于家庭就格外重视。中国古代家庭延续了氏族社会的血缘关系，这与西方家庭演变不同。“家庭作为‘伦理实体’所标示的是，家庭是人类文明和伦理关系的起点，家庭的产生是人类最早创立的一种文明制度，其实质是一种伦理文明。”^① 家庭的主要关系一是亲子之间的关系，二是夫妻之间的关系，家庭以对家庭成员关系的伦理规范尤其是对两性关系的伦理规范而表明了文明进步。

一 正家观

中国家庭伦理的源头可以追溯到《周礼》，它是华夏制度文明的圭臬，较为完备地规定了有关政治、经济、家庭、人伦日常等的行为规范标准。其关于家庭伦理方面的准则可以用“亲亲、尊尊、长长、男女有别”来概括。《礼记·大传》说：“亲亲也、尊尊也，长长也，男女有别，此其不可得与民变革者也。”“亲亲”是亲爱自己的亲属，它以爱为基本要求，这是家庭伦理关系的始点，否则就不能做到父慈、子孝、兄友、弟恭。“是故人道亲亲也。亲亲故尊祖，尊祖故敬宗，敬宗故收族，收族故宗庙

^① 刘海欧：《从传统到启蒙：中国传统家庭伦理的近代嬗变》，中国社会科学出版社 2005 年版，第 4 页。

严，宗庙严故重社稷，重社稷故爱百姓，爱百姓故刑罚中，刑罚中故庶民安，庶民安故财用足，财用足故百志成，百志成故礼俗刑，礼俗刑然后乐”。^① 这就是以“亲亲”为逻辑的始点，实际上也就是以家庭为逻辑始点，有“亲亲”才可能“尊尊”，才可能“长长”，这是对由家及国、家国一体的宗法血缘政治关系的反映。因为周代施行嫡长继承的继承制度，家就是国，国就是家，国是家的扩大，所以“亲亲、尊尊、长长”的准则既是家庭伦理的准则，也是政治伦理的准则。

“男女有别”是针对原始时期两性关系混乱而提出，“男女有别，而后夫妇有义；夫妇有义，而后父子有亲；父子有亲，而后君臣有正”^②。两性关系混乱，没有固定的家庭，男女有分别后，组成家庭，延续后代，然后有父子、君臣。《序卦》说：“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错。”也是反映了男女结合组成家庭后，才有一切人伦关系的产生，所以《中庸》云：“君子之道，造端乎夫妇。”这就是说，人伦之道始于夫妇。没有对夫妇关系的伦理规范，也就不成为家庭，而家庭的建立也反映了人类文明的进步。

《周易》专有家人卦来探讨家庭问题，对于家庭内部成员之间的伦理关系有着特殊的规定，特别是《彖传》根据卦爻的爻位提出“男女正”而“家道正”而“天下定”的观点，有积极意义。在家庭中男女各有位分，各有分工，关系和顺，才能使家庭和睦。家庭稳固则天下安定，这是古人的逻辑，这表明了家庭在社会中的重要地位。家庭是社会的基本单元，家庭的稳定影响社

① 《礼记·大传》。

② 《礼记·婚义》。

会的稳定。

家人卦象是上巽为木，下离为火，为木生火，火动生风之象，象征一家人互相亲和帮助，融洽无间。卦辞说：“家人，利女贞。”家人卦利于女子守持正道，因古代是男主外，女主内，妻子在家担负着操持家务，教育子女的任务，所以持家能否守正道是家庭兴旺和睦的关键。《彖》曰：“家人，女正位乎内，男正位乎外。男女正，天地之大义也。家人有严君焉，父母之谓也。父父，子子，兄兄，弟弟，夫夫，妇妇，而家道正。正家而天下定矣。”《彖传》根据爻位来阐释家人卦的道理，下卦为内，上卦为外，六二为阴爻居正位，象征妻子在家守正道，九五为阳爻居正位，象征丈夫在外行事守正道，而且阴阳二爻互相感应，是夫妇琴瑟和谐的象征。所以夫妇都守正道，这是严格修身的意思，是“严君”。继而家庭成员间都守正道，各安其位，父母像父母，子女像子女，等等，那么整个家庭的伦理关系就正常化，家庭稳定了，那么社会也就安定了。所以《象》曰：“风自火出，家人。君子以言有物而行有恒。”君子看到这个卦象就要在日常的言语中必切合事物，居家行事必守持正道恒久不变。这是说家庭成员之间的言行要遵循一定的伦理准则，也是修德、修身的道理。

初九：“闲有家，悔亡。”是说家道初成，各种关系有待建立，要防止各种矛盾、邪恶的事情发生，加强家庭教育，才能免于悔恨，这是治家的开始。《象》曰：“‘闲有家’，志未变也。”修身齐家的志向不变。

六二：“无攸遂，在中馈，贞吉。”是说妻子在家主管饮食，守持正道就吉利，不需要什么成就感，做好家务是自己的本分。《象》曰：“六二之吉，顺以巽也。”是因为柔顺守正才吉利啊。这是古人对妇道的认识，切合于当时的社会历史条

件，不一定适合于今天。但夫妇对于家庭义务各有分工，这是正确的。

九三：“家人嗃嗃，悔厉吉；妇子嘻嘻，终吝。”“嗃嗃”犹嗷嗷，是愁怨的意思。“嘻嘻”是欢乐笑闹声。这是说治家严厉，虽然家人有愁怨，但终究会吉利。而治家不严，妻子儿女整体笑嘻嘻，不知礼节，这终究会有吝咎。《象》曰：“‘家人嗃嗃’，未失也。‘妇子嘻嘻’，失家节也。”这说明古人治家从严的道理，尤其是过去大家庭，没有一定的礼节规范的约束是不能管理好的。

六四：“富家，大吉。”发家致富，这是吉利的。《象》曰：“‘富家大吉’，顺在位也。”六四阴位居正，是和顺守正之象，又处巽卦，巽为“利市三倍”所以是发家致富之象。这反映了古人对家庭财富增长追求的观点。

九五：“王假有家，勿恤，吉。”“假”，是感格、感应的意思。九五居君位得正，能以自己的美德感应家人，这是吉利的。《象》曰：“‘王假有家’，交相爱也。”小言之，家长以美德感应家人，家人就能和睦互助，相亲相爱。大言之，君王能以美德感应臣民，则国家上下和睦同心，人民安居乐业。

上九：“有孚威如，终吉。”上九处最高位，居一家之上，心存诚信，威严治家，终会获得吉利。《象》曰：“威如之吉，反身之谓也。”这说的是居一家之上的家长要反身修德，以身作则，才能管理好全家。

综观六爻，从各个不同的方面来阐释治家的道理，有防闲邪恶，治家从严的道理；有发家致富的道理；有各安其位，各守其正的道理；有反身修德，以身作则，以德感人的道理。其治家的目的很明显，是追求家庭富裕和睦，也就是《彖传》说的“正家”；除此之外还有一条与“家国一体”政治思想相合的目的，

即达到“修身、齐家、治国、平天下”^①的目标。

关于家庭内部成员间的伦理关系，还需特别提出的一是上下尊卑的关系，二是孝亲的关系。《系辞传》说“天尊地卑，乾坤定矣”，“乾道成男，坤道成女”，这是以天地自然法则引申出人事的道理。以乾对应天、君、父、男、夫等阳性的人或事物，坤对应地、臣、子、女、妻等阴性的人或事物，本义是指男女夫妇各有其德、各守其道，象征天地阴阳和谐。但是后来为了维护统治阶级地位的需要，以阴阳尊卑为基础的“三纲”观念的兴起，造成了在社会和家庭观念中产生了君尊臣卑、男尊女卑、父尊子卑的思想，使民众、妇女、子女处在人格不平等的地位，这是应当批判的，但非《易》之罪。而蛊卦所阐发出来的孝亲观，强调子女要治理父辈的蔽乱，孝不是盲目的遵从，这是应当肯定的。^②

二 婚恋观

人类婚姻的发展大致经历了乱婚、群婚、对偶婚和单偶婚的形式，以家庭生活取代族类杂居生活，这客观上反映了人类文明的进步发展。“女有家，男有室”^③，男女有室有家这是人伦的开始。中国古代大约自西周时期以礼制的形式对婚姻的缔结作了较为严格的规定。早先自由的婚恋状况被禁止，代之以父母之命、媒妁之言的形式。这在《诗经》中有所反映。如：“娶妻如之何？必告父母。”^④“娶妻如何？匪媒不得。”^⑤后来《礼记·坊记》明

① 《礼记·大学》。

② 详见本书第三章第二节有关孝德的论述。

③ 《左传·桓公十八年》。

④ 《诗·齐风·南山》。

⑤ 《诗·邶风·伐柯》。

确说：“男女无媒不交。”这些都反映了婚姻已经走上了规范化、礼制化的道路，对克服上古时期“群婚野合”的弊端，规范婚姻家庭关系，有积极意义。当然任何事物都有两面性，封建礼制最后又演变成了约束自由婚恋的杀手，制造了很多爱情悲剧。

《易经》中有专门反映婚恋的卦，如渐、归妹、咸、恒等卦，还有一些卦爻辞散见于其他卦。反映出的主要观点有婚姻要慎重，要符合礼制，符合伦理；女子要守正、守妇道；男女之间要两情相悦，真诚相待，要能保持恒久不变心等。这些观点除了要求女子守妇道，保持贞淑，而对男子没有要求从而对女性抱有偏见外，都有一定的现实意义。

渐卦辞说：“女归吉，利贞。”“归”即女子出嫁之称。渐卦以渐进象征女子出嫁要循礼渐进，守正就吉利。孔颖达说：“归，嫁也，女人生有外成之义，以夫为家，故嫁曰‘归’也。妇人之嫁，备礼乃动，故渐之所施，吉在女嫁”，“女归有渐，得礼之正，故曰‘利贞’也。”^① 古代婚姻礼节繁多，但也反映出对缔结婚姻的重视。据《仪礼·士婚礼》载要经过纳采、问名、纳吉、纳征、请期、亲迎六个阶段，才能把女子迎请回家。下面的卦爻辞反映的就是迎亲的热闹场面：《贲·六四》：“贲如皤如，白马翰如。匪寇，婚媾。”穿着漂亮的淡雅的衣服，骑着白色的好马，他不是强盗而是来迎亲的。《屯·六二》：“屯如遭如，乘马班如。匪寇，婚媾。”有很多骑着马的人来往，他们不是强盗而是求婚迎亲的。还有《屯·六四》：“乘马班如，求婚媾。往吉，无不利。”《睽·上九》：“睽孤见豕负涂，载鬼一车，先张之弧，后说之弧，匪寇，婚媾。”这些卦辞都朴实地反映了当时的迎亲盛况，表明对婚姻的重视。

① 孔颖达：《周易正义》，九州出版社2004年版，第491页。

但是也有对妇女不合理的片面观点，如姤卦：“女壮，勿用取女。”姤上乾下巽，只有初爻是阴爻，是一阴敌五阳之象，表示女性非常强盛胜过男人，古代女性以柔弱为美，因此认为这样的女人就不合做妻子，所以说“勿用取女”，这是典型的扶阳抑阴的男权思想，应批判。还有片面宣扬女性的贞操观，如《屯·六二》：“女子贞不字，十年乃字。”这个女子坚守贞操，十年才出嫁缔结良缘。而《渐·九三》说：“鸿渐于陆。夫征不复，妇孕不育，凶。”《象》曰：“夫征不复，离群丑也。妇孕不育，失其道也。”丈夫出征不在家，妻子在家失贞怀孕，这是不好的凶事。这反映了封建礼制对妇女的禁锢。

归妹卦也是反映婚姻的卦。《彖》曰：“归妹，天地之大义也。天地不交而万物不兴。归妹，人之终始也。”女子出嫁成家这是天经地义的事，天地阴阳不交，万物就不能生长，女子不出嫁成家，人类也不能繁衍。这肯定了婚姻的正当性。但是它还是片面强调女子要守正道，如九二说：“眇能视，利幽人之贞。”朱熹说：“九二阳刚得中，女之贤也。上有正应，而反阴柔不正，乃女贤而配不良。”^①九二嫁了个不好的丈夫还要求她守持贞操，守阴柔之道，不能乘刚，否则凶。《彖》说：“无攸利，柔乘刚也。”而对于男人纳妾、一夫多妻认为是正当的。如《初九》：“归妹以娣，跛能履，征吉。”《象》曰：“‘归妹以娣’，以恒也。‘跛能履吉’，相承也。”“娣”，是古代以妹妹陪姐姐嫁同一丈夫之称。意思是说妹妹做了侧室，像跛足往前行走，但是能获得吉利，因为虽然是侧室还能以正道奉承丈夫。这反映了古代婚姻制度的不合理性一面。

咸卦则反映了男女两情相悦才能结成夫妇的道理。咸卦辞

① 朱熹：《周易本义》，中华书局2009年版，第193页。

说：“亨。利贞。取女吉。”意思是亨通，利于守持正固，娶妻子吉利。这是说咸是反映婚姻的吉利的卦。咸的卦象是上兑为泽为少女，下艮为山为少男。《说卦》说：“天地定位，山泽通气。”地球上高山就有湖泊，这是阴阳二气相感应的象征。而比喻人事就是少男少女两情相悦，有心灵感应。孔颖达说：“‘咸’，感也。此卦明人伦之始，夫妇之义，必须男女共相感应，方成夫妇。”^① 婚姻恋爱感情是基础，没有两情相悦就不会和睦，家庭也就不会稳固，这是有积极意义的。《彖》曰：“咸，感也。柔上而刚下，二气感应以相与。止而说，男下女，是以‘亨利贞，取女吉’也。”兑是阴卦为柔，艮是阳卦为刚，阴阳感应。且男以礼处于下，是求婚之象。古代婚姻是男家先到女家行纳彩礼，一共经过六个程序，最后还要亲自迎娶，必须和合礼制，反映对婚姻慎重。荀子说：“《易》之咸，见夫妇。夫妇之道，不可不正也，君臣父子之本也。咸，感也，以高下下，以男下女，柔上而刚下。”^② 咸卦是夫妇之道的象征，夫妇之道要以双方守正为宜，男要以礼下女。咸卦六爻则以身体感应设喻，反映男女从认识到热恋的过程，“咸其拇”，“咸其腓”，“咸其股”，“咸其脢”，“咸其辅颊舌”。

咸卦之后紧接着是恒卦。《序卦》说：“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错。夫妇之道不可以不久也，故受之以恒。恒者，久也。”先有天地然后才有万物，进而有男女，缔结婚姻，产生家庭，并形成人类社会，并制定相应的礼仪规范人伦关系。婚姻是人

① 孔颖达：《周易正义》，九州出版社2004年版，第316页。

② 《荀子·大略》。

伦之始，是家庭建立、子孙繁衍所必需，因此夫妇之道必须保持长久不变。所以接着就是恒卦，恒就是恒久的意思。“乾坤象天地，咸恒明夫妇。乾坤乃造化之本，夫妇实人伦之原”^①，因此，上经以乾坤开始，下经以咸恒开始是有深义的。爻辞还从正反两个方面来强调夫妇之道必须保持恒久的道理。如九三：“不恒其德，或承之羞，贞吝。”不能恒久保持中正之德，就要受到羞辱，只有保持正固，才不会有悔吝。六五：“恒其德，贞，妇人吉，夫子凶。”恒久保持中正之德，妇女就会获得吉利，但男人不行。《象》曰：“妇人贞吉，从一而终也。夫子制义，从妇凶也。”妇女吉利是因为从一而终，而男人处事必须因时制宜，像女人一样柔顺就会凶。这里强调了妇女要守持正道，要有恒久的德操，对于家庭的稳固是有道理的。而对男人却不这样要求，带有明显的夫权思想，应该批判。但这里明显的不是指局限于家庭婚姻的事，而是说男人在外行事要因时制宜，不能像女人一样太顺从别人，否则会凶。古代女主内，男主外，男女各有分工，因此要求也不一样。《礼记·礼运》说“男有分，女有归”，说的也是这个道理。

总之，咸恒两个卦谈了夫妇之间要两情相悦，要守中正之德，保持婚姻的长久稳固的道理，是有一定积极意义的。今天社会上两性婚恋关系错乱，离婚律增高，都表明了男女双方不正确的婚恋观，不利于家庭和社会的稳定。

三 教育观

家庭是人生的第一驿站，是人生的港湾，家庭中的温情和关爱，家庭的教育等对于人的完美人格的形成具有重要的意义。尤

^① 孔颖达：《周易正义》，九州出版社 2004 年版，第 316 页。

其是在社会秩序失调、人文环境遭到破坏时，家庭教育就起到防护的堡垒作用。家庭教育对于人的健康成长，养成良好的德性，增强适应社会生活的能力都是其他教育所不能取代的。

仔细挖掘和梳理，《周易》中也有家庭教育方面的内容，家人一卦体现了家庭内部对子女的教育观。《彖》曰：“家人，女正位乎内，男正位乎外。男女正，天地之大义也。家人有严君焉，父母之谓也。父父，子子，兄兄，弟弟，夫夫，妇妇，而家道正。正家而天下定矣。”“家人有严君”，这就是说家长对子女等要严格教育，要使其能懂得尊长爱幼、互相关爱的道理，“子像子、兄像兄”等都要遵循一定的道德要求，这样一家之中各方面的关系都能端正而和顺，家庭也就和睦稳定，那么也就对社会稳定起到促进作用。

蒙卦是谈到如何进行教育的卦，蒙的本义指事物发展处于初始蒙昧柔弱幼小的状态，引申为人思想上的蒙昧不开化的状态，也指幼童懵懂童稚需要教育开化的状态。所以蒙卦辞说：“亨。匪我求童蒙，童蒙求我。”这就是说幼童主动来向家长或老师求知识，解疑惑，不是别人去求他。蒙的卦象是上艮为山，下坎为水，是山下出泉水之象，泉水流出一定汇成江河，象征着蒙昧逐渐减少，知识逐渐积累增多。《象》曰：“山下出泉，蒙。君子以果行育德。”看到这个卦象就要果断地施以教育，培育德行。《彖》曰：“蒙以养正，圣功也。”用正确的方法，美好的德性来启蒙发智，使儿童受到有益的教化，这是神圣的功德。

初六：“发蒙，利用刑人，用说桎梏，以往吝。”这是说孩提懵懂，初次受教育会不习惯，所以要用严厉的方法使其规范，必要时像给犯人用刑具一样，迫使其向正确的方向发展。这反映了古人教育从严的思想。《象》曰：“‘利用刑人’，以正法也。”

九二：“包蒙，吉。纳妇，吉。子克家。”这一爻是教育子女

要树立正确的婚姻家庭观。九二为阳，上下被阴爻包围，是纳妇之象。子女长大了成立家庭，这是吉利的好事。“子克家”即儿子能够胜任管理家庭的重任，家庭后继有人。

六三：“勿用取女，见金夫，不有躬。无攸利。”这爻则说明要有正确的婚恋观，无德的女人不能娶做妻子。“金夫”即美貌的男子，爻辞的意思是不要娶这样的女子为妻，她看见美貌的男子就失却了自身的体统，娶她是没有好处的。孔颖达说：“为女不能自保其躬，固守贞信，乃非礼而动。行既不顺，若欲取之，无所利益。”^①这说明了婚恋中对对方的道德要求。虽然这里有对妇女歧视的嫌疑，但要求对象有道德的观点却是正确的。姤卦辞：“女壮，勿用取女。”也是说的同样的观点。

六四：“困蒙，吝。”是说受教育不开窍，受困于蒙昧，这是不好的。因此实际上是从反面说明个人努力的重要。

六五：“童蒙，吉。”童稚的儿童正在接受启蒙教育，这是很好的事情。《象》曰：“‘童蒙之吉’，顺以巽也。”也就是说幼童虚心柔顺的听从教诲，所以吉利。六五是阴爻居正位，所以有此说。朱熹说：“柔中居尊，下应九二，纯一未发，以听于人，故其象为童蒙。”^②

上九：“击蒙，不利为寇，利御寇。”意思是当头棒喝以使其开窍，但不宜用对付敌人的暴烈的方式，而是用抵御敌人的方式。这就是说教育方法严厉要适度。《象》曰：“‘利用御寇’，上下顺也。”即采取合适的方法施教会使施教者和被施教者之间意志和顺。

总之，这一卦主要讲了对儿童启蒙发智的方法，还有对于娶

① 孔颖达：《周易正义》，九州出版社2004年版，第102页。

② 朱熹：《周易本义》，中华书局2009年版，第55页。

妻成立家庭，继承父业的有关观点，有很多观点值得肯定，如加强教育，培育德行的观点，教育必严，但严而有度的观点，因材施教的观点等。孟子曾说：“人之有道也，饱食、暖衣、逸居而无教，则近于禽兽。圣人有忧之，使契为司徒，教以人伦：父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。”^①这就是说人要通过教育来学会社会礼仪规范，规范的主要内容是“五伦”，父子之间要有亲亲之情，君臣之间要有尊卑之礼，夫妇间内外有别，长幼之间要有序，朋友之间要有诚信，这五伦基本上涵盖了社会的伦理关系。孟子还提出了仁、义、礼、智四德，这就是著名的“五伦四德”伦理设计。实际上在《周易》中也有同样的观点，这说明《周易》在伦理思想方面与儒家有一致之处。

综上所述，《周易》的家庭伦理思想有很多值得今天借鉴之处，如家庭内的孝养，尊老爱幼关系的重视，可以用来对照解决今天很多家庭中子女不孝敬父母的问题，子女孝养自己的父母这是自己的义务和责任，也是有道德的表现。婚姻方面要有正确的恋爱观，夫妇之间要守正道、和睦才能恒久的观念，可以对今天视婚姻如儿戏、极端不负责任的问题有一定教育意义。家庭教育方面要严而有度，合理启蒙发智、因材施教的观念，可以对治今天家庭中父母过于溺爱子女，或不顾子女的实际情况揠苗助长的问题。

^① 《孟子·滕文公上》。

第五章

《周易》与中国伦理精神的建构

《周易》是一部对中国文化产生重大影响的书，其影响表现在哲学、文学、艺术、建筑、医学和科学等诸多领域。作为文化原典，它成为滋润中华民族精神的源头活水，尤其影响了中国人的思维方式和精神气质。其刚健有为、积极进取的人生观，厚德载物的崇德观、阴阳和合的和谐观、阴阳对待的辩证观、天人合一的宇宙观和整体观等，都是今天仍应该加以发掘的具有重大价值的思想。其中，“自强不息”、“厚德载物”、“太和”这三个概念已经成为构建中国民族伦理精神的核心要素。“自强不息”表现的是阳刚，“厚德载物”表现的是阴柔，阴阳、刚柔相摩相荡的状态就是“太和”。而阴阳和合的和谐观、阴阳对待的辩证观、天人合一的宇宙观和整体观则贯穿于这三者之间。因此，把握了三个核心要素就把握了《周易》思想的精髓和中国文化精神的内核。“自强不息、厚德载物”的思想观念已经积淀为民族伦理精神，今天仍然是激励着中华民族奋勇前进的精神动力，而“太和”作为最高的和谐，是中国人的价值追求目标，也是最高的伦理精神境界。

第一节 自强不息、厚德载物的伦理精神建构

“自强不息、厚德载物”是中华民族的基本精神，它是《易传》根据乾坤两卦的内涵揭示出来的，成为激励中华民族发展的思想基础和不竭的精神动力。而由于在道德哲学上它和伦理精神是相统一的，因此又可称为民族伦理精神，民族是伦理的实体，伦理是民族的精神。

一 民族精神与伦理精神的统一

中国的民族精神是什么，它能否与伦理精神相通？对于这一问题的解决是道德哲学的需要。伦理能否与民族通而为一，并形成这个民族精神血液中的因子，这是关系到伦理的民族性问题。张岱年先生认为中国是一个延续了五千多年的大民族，文明的发展至今未中断过，其中一定有一个在历史上起主导作用的基本精神，这个基本的精神就是中华民族发展的思想基础和不竭的精神动力。它“基本上凝结于《周易大传》的两句名言中，这就是‘天行健，君子以自强不息’，‘地势坤，君子以厚德载物’”^①。“自强不息”表现的就是中华民族奋斗拼搏，努力向上的精神；“厚德载物”则表现了虚怀若谷，兼容并包的精神。这两个方面一刚一柔，刚柔并济，形成了中华民族特有的民族品性。

什么是民族精神？从它的形成发展看，是与一个自然的

^① 张岱年：《文化传统与民族精神》，《张岱年全集》第六卷，河北人民出版社1996年版，第223页。

环境、政治、经济、文化、习俗等历史条件分不开的。黑格尔认为民族精神“是具有严格规定的一种特殊的精神，它把自己建立在一个客观的世界里，它生存和持续在一种特殊方式的信仰、风俗、宪法和政治法律里——它的全部制度的范围里——和作成它的历史的许多事变和行动里”^①。也就是说民族精神的形成是与一定的历史条件，一系列具体的民族文化活动相联系的，是文化活动的最后结晶。从思想价值观上看，它是一个民族大多数成员的共同的世界观、人生观和价值观及其所遵循的思维方式和行为方式的总和，是一个民族区别于其他民族特有的品性，是一个民族的精神支柱，是整个民族思想文化的精髓与灵魂。

而伦理精神是指一定民族、一定社会的人们处理人际关系时所表现出来的思维方式、心理定势、性格特征、价值取向，以及其他伦理思想所体现出来的精神本质和精神特征。也可以说，伦理精神是一定民族、一定社会的伦理思想的精神本质和精神特征。^② 也就是说伦理精神是民族精神的本质特征，具有鲜明的民族特性。樊浩教授则进一步从民族生命秩序的角度来阐发，认为伦理精神是社会内在生命秩序的体现，它体现人们如何安顿人生，如何调节人的内在生命秩序。它是民族伦理的深层结构，是民族伦理的内聚力与外张力的表现。体现为人伦关系、伦理规范、价值取向、生命秩序的设计原理等。还将伦理精神与道德精神相区分，认为伦理精神是社会的人伦精神，而不是个体的德性精神或人格精神；伦理精神是社会生活内在秩序的精神，道德精

① [德] 黑格尔：《历史哲学》绪论，王造时译，三联书店 1956 年版，第 115 页。

② 参见赵春福、曹晨辉《伦理精神与中国现代化》，北京出版社 1994 年版，第 21 页。

神是个体内在生命秩序的精神等。^① 这些论述将伦理精神的普遍性、社会性与民族性进一步凸显出来，也表明了民族精神主要与伦理精神而不是与道德精神相关。

接下来的问题是伦理精神能否与民族精神相统一？笔者认为答案是肯定的。首先，从客观的文化事实看，中华民族精神具有鲜明的伦理特色，因此又可称伦理精神。中华民族精神莫基于与血缘关系紧密相连的伦理文化，这是与其他文明古国所不同的地方。中国伦理的源头在以孝为核心价值的家庭，宗法伦理政治本质上是家庭伦理的延伸，国是家的扩大，家是国的原型，是典型的“家国一体”的社会结构模型。血缘关系为“家国一体”提供了自然基础，嫡长子继承制，则为“家国一体”提供了保障，这个国本来就是这个家或家族的，因此，“天下一家”也是理所当然的理念。而家庭伦理的“孝”也就自然地扩大为对统治者的“忠”。《礼记·祭统》说：“忠臣以事其君，孝子以事其亲，其本一也。”在家是孝子扩大到社会孝子就是忠臣。这样由“亲亲”而“尊尊”，形成了温情脉脉的政治伦理关系，特别是自西周形成的“敬德保民”的政治伦理传统以来，儒家的德治传统一直占主导地位，更加强化了这种伦理关系。与这种血缘伦理相关的还有经济、文化、艺术等多方面的表现，共同构成了具有鲜明民族特色的伦理文化，这种伦理文化凝聚成的民族精神就具有鲜明的伦理特征。因此从这个意义上说“中华民族的民族精神就是伦理精神”^②。

其次，从道德哲学上看，民族精神与伦理精神是统一的。根

① 参见樊浩《中国伦理精神的历史建构》，江苏人民出版社1992年版，第29—30页。

② 竹立家：《文化与超越：中国文化的伦理本质透视》，中国新闻出版社1989年版，第21页。

据黑格尔的观点，精神就是理性对于其自身真理性的确认，理性达到了对真理性的认识并与真理同一时就变成了精神。因此，精神是包含理智、意志、人的整个心灵和道德的存在，“是一切个人的行动的不可动摇和不可消除的根据地 and 出发点”^①。精神在人们的理性认识活动中产生，一旦凝结成了真理，它就会给人们的一切行动以指导。黑格尔说：“当它处于直接的真理状态时精神乃是一个民族——这个个体是一个世界——的伦理生活。”“活的伦理世界就是在其真理性中的精神。”^② 这就是说精神是民族的伦理生活的体现和真理凝聚，这个民族是一个伦理生活的世界，而伦理生活又具有精神的真理性。这样伦理、精神、民族三个概念之间就具有了共通的同一性：民族是伦理的实体，伦理是民族的精神。

因此，精神作为人们活动的根据地和出发点，明显具有两个行动的意向，一是指向民族，二是指向伦理。当它指向民族时，是把这个民族当作一个“整个的个体”，这个个体具有公共性的普遍本质，同时又具有伦理的特征。当它指向伦理时，是把伦理看做是个体与他的共体或公共本质的关系，即个体与民族的关系。这样伦理就是“单一物与普遍物的统一”，它旨在扬弃个体行为及其行为的抽象性、任意性和偶然性；这与道德是全然不同的，道德具有明显的个体性、与偶然性，良心就是它的最好说明，如果仅凭良心行动，就会像黑格尔指出的那样，存在着“处于作恶的边缘”的危险。伦理行为的内容必须是“整个的和普遍的”，“伦理行为所关涉的只能是整个的个体，或者说，只能是其

① [德] 黑格尔：《精神现象学》下卷，商务印书馆 1979 年版，第 2 页。

② 同上书，第 4 页。

本身是普遍物的那个个体”。^① 所以伦理精神的辩证运动就是要把个体性上升为普遍性，一旦个体复归并认同了共体，并与共体的精神即这个民族的精神合而为一时，伦理与民族，伦理精神与民族精神就历史地同一。“精神通过它与民族的同一，从而不仅是伦理精神，而且成为民族精神，最终历史地扬弃了自己的抽象性，获得历史的真实性与具体性。伦理精神，就是道德哲学意义上的民族精神。由此，民族精神与伦理精神，便在道德哲学中同一。”^②

综上所述，我们可以得出这样的结论：“自强不息、厚德载物”的民族精神实质上就是伦理精神，也可以合起来说是“民族伦理精神”，只不过前者是精神的历史形态后者是精神的理论形态，二者是历史与逻辑的统一。

二 自强不息、厚德载物伦理精神的内涵

“自强不息”语出《乾·大象》：“天行健，君子以自强不息。”意思是天体的日、月、星辰等的运动是健行不已，永不停息的，君子应该效法它，刚健有为，积极进取，永不停止。“厚德载物”语出《坤·大象》：“地势坤，君子以厚德载物。”意思是大地的气势是宽厚博大和柔顺的，君子应效法它，增厚美德，容载万物。“自强不息、厚德载物”是中华民族的民族伦理精神，充分体现了中华民族的精神气质，在历史上起着凝聚和激励中华民族奋发图强，包容四海，自立于世界民族之林的作用，并将继续激励中华民族开拓辉煌的未来。

① [德] 黑格尔：《精神现象学》下卷，商务印书馆 1979 年版，第 8—9 页。

② 樊浩：《道德形而上学体系的精神哲学基础》，中国社会科学出版社 2006 年版，第 500 页。

“自强不息、厚德载物”伦理精神的内涵不是凭空阐发的，它是根据乾坤两卦的特点和具体的六爻的爻位，来揭示出其中所蕴含的人道的义理。《大象传》根据乾卦刚健的特性，赋予乾以健行不已的品性。《说卦》说“乾，健也”，“乾为天”，所以乾卦代表的是天，它具有运转不息的意义。孔颖达说：“‘天行健’者，谓天体之行，昼夜不息，周而复始，无时亏退”，“‘君子以自强不息’，此以人事法天所行，言君子之人，用此卦象，自强勉力，不有止息。”^①古人的思维是天道的规律是客观的，人道要效法天道，所以君子看到整个卦象就要仿效乾卦的德性，要自强不息。乾卦的六爻卦辞以龙的活动为喻，形象地勾画出了君子如何才能做到自强不息的图景。初九爻辞是“潜龙勿用”，比喻于人事，就是创业之初，还有很多困难，这时候就要立志高远，积蓄力量，韬光养晦，不能妄动。所以《文言》说：“龙德而隐者也……确乎其不可拔，潜龙也。”九二爻辞是“见龙在田”，比喻于人事就是经过初步的积蓄力量，可以出来发挥自己的才干，但是仍需谨慎行事，坚守中正之道。所以《文言》说：“龙德而正中者也。庸言之信，庸行之谨”。九三爻辞是“终日乾乾”，比喻于人事就是事业虽然有所发展，但是还不能松懈，要终日的努力，还要培养自己的德性。所以《文言》说：“君子进德修业……乾乾因其时而惕，虽危无咎矣。”九四爻辞是“或跃在渊”，比喻于人事就是事业发展有了很大的飞跃，但是还需要积蓄力量，修养德性，以待时机的进一步成熟。所以《文言》说：“进退无恒，非离群也。君子进德修业，欲及时也”。九五爻辞是“飞龙在天”，比喻于人事就是经过力量的积蓄，德性的修养，时机已经成熟，要调动一切力量，积极有所作为。所以《文言》

① 孔颖达：《周易正义》，九州出版社2004年版，第38页。

说：“同声相应，同气相求。”上九爻辞是“亢龙有悔”，比喻于人事，就是当事业到达了顶峰，就要重新审时度势，积蓄力量，根据境遇的变化而调整状态，准备再上新的台阶，而不能一味地知进不知退。所以《文言》说：“‘亢龙有悔’，与时偕极。”

由上可以看出，自强不息包含了立志、修身、坚守正道、审时度势、与时偕行等方面的辩证观点，说明自强不息并不是简单的蛮干或匹夫之勇，而要注意策略、方法等道理。

《象传》根据坤卦柔顺的特性，赋予坤卦以博厚柔顺的品性。《说卦》说“坤，顺也”，“坤为地”，所以坤代表地，地具有柔顺承天，博厚载物的品性。程颐说：“坤道之大犹乾也，非圣人孰能体之，地厚而其势顺倾，故取其顺厚之象，而云‘地势坤’也。君子观坤厚之象，以深厚之德，容载庶物。”^①《彖》曰：“至哉坤元，万物资生，乃顺承天。坤厚载物，德合无疆。”意思是坤德是博厚的、柔顺承天的，与乾德相合。乾德是创造万物，而坤德是滋长承载万物。君子观看此坤象就要效法它的德性，要增厚自己的德性，容载万物。从卦爻辞看，坤卦六爻都是讲的如何修德与载物的。初六爻辞是“履霜，坚冰至”，比喻于人事就是要防微杜渐，积善修德，勿以恶小而为之，勿以善小而不为。所以《文言》说：“坤道其顺乎，承天而时行。积善之家必有余庆，积不善之家必有余殃。”这是说明要效法坤的柔顺之德，积善修德，一定会有好的回报的道理。六二爻辞是“直、方、大”，比喻于人事就是要培养正直、方正而又盛大的德性。《文言》说：“直其正也，方其义也。君子敬以直内，义以方外，敬义立而德不孤。”意思是君子要从内外两个方面来培养自己的德性，内要主敬，外要主义，这样才能美德广布而不孤立。六三爻辞是“含

^① 程颐：《伊川易传》，上海古籍出版社1989年版，第12页。

章可贞”，比喻于人事就是君子修养德性，培养才能，要知道谦虚内敛的道理，必须含而不露，防止恃才傲物，孤芳自赏。《文言》说：“阴虽有美，‘含’之以从王事，弗敢成也。地道也，妻道也，臣道也，地道无成而代有终也。”就是说要以柔顺内敛之德，来成就事业。六四爻辞是“括囊”，比喻于人事就是要更加谦虚谨慎行事，像把袋口扎起来一样，含藏而不露。《文言》说：“‘括囊，无咎无誉’，盖言谨也。”《易经》非常重谦虚之德，专有谦卦谈如何保持谦虚。六五爻辞是“黄裳，元吉”，比喻于人事就是德性的修养已到了很高的水平，这对于事业是有利的。孔颖达说：“黄是中之色，裳是下之饰，‘坤’为臣道，五居君位，是臣之极贵者也。能以中和通于物理，居于臣职，故云‘黄裳元吉’。”^①《文言》说：“君子黄中通理，正位居体，美在其中而畅于四支，发于事业，美之至也。”这都是讲的保持谦虚中和之德，有利于事业的发展。上六爻辞是“龙战于野，其血玄黄”，比喻于人事就是居于高位，不再保持谦虚中和的美德，就会物极必反，形成两败俱伤的的局面，于事业不利。这是从反面说明保持谦虚美德的重要。所以《象传》说：“龙战于野，其道穷也。”

由上可以看出，厚德载物主要包含防微杜渐，积善修德，柔顺中和，含蓄内敛，谦虚谨慎等方面的含义，它与自强不息的含义刚好相反，表现出要谦卑处下，忍辱负重等特点。

综上所述，“自强不息、厚德载物”的伦理精神，是根据乾坤两卦的特性来阐发的，这两个卦一个代表刚健，一个代表柔顺，所以结合起来，就具有了刚柔并济的特点。这样阴阳、刚柔就达到了和谐统一，“和谐”，这是自西周以来中国古人就追求的

^① 孔颖达：《周易正义》，九州出版社2004年版，第78页。

价值观念，它追求事物的平衡发展，不使走上极端。自强不息表现的是勇猛刚进的一面，但如果只知道前进，而不知道后退；只知道要得到，而不知道适当放弃；只知道成功而不知道失败等道理，必定会在人生事业等方面遭受挫折。因此就要有坤的柔顺、谦卑退让之德来补充。厚德载物就体现了柔韧、谦卑，包容一切的一面。《系辞传》说：“天尊地卑，乾坤定矣”，“乾以易知，坤以简能”，“易简而天下之理得矣。天下之理得，而成位乎其中矣”。天地乾坤，其品性、秩序与运行规律都是客观的，是人道效法的对象，其中包含了天下一切事物的道理，人们懂得了这个道理，并能有效运用，事业就一定会成功。这是由天道推衍人道，以天道明人事，并以人道效法天道的“天人合一”的思维模式，这样《大象传》以乾坤两卦的特殊地位来阐发其中所蕴涵的伦理精神，就使得“自强不息、厚德载物的伦理精神”具有了天道本体方面的形上依据，成为具有普遍意义的伦理精神，成为中华民族在历经磨难之时不断回溯的精神支柱。

三 自强不息、厚德载物伦理精神的意义

张岱年先生说：“‘天行健，君子以自强不息’，‘地势坤，君子以厚德载物’，可以说集中代表了中国传统文化的基本精神……在长期历史中，广泛地受到人们的服膺尊崇，激励着广大民众奋发前进，在困难面前绝不屈服，同时保持着广阔的胸怀。直至今日，‘自强不息’、‘厚德载物’对于我们仍然起着鼓舞激励的作用。”^①这段话表明了“自强不息、厚德载物”伦理精神所具有的历史意义和现实意义。

“自强不息”的伦理精神体现在人事上，就是积极进取、不

^① 张岱年：《周易与传统文化》，载《周易研究》1991年第1期。

怕困难挫折的人生态度和价值观，以及人格独立，坚持正义，不惧邪恶的精神品格。表现在民族国家上就是不怕外来势力的侵犯，敢于捍卫民族国家的尊严，为争取民族独立而斗争。历史上，这种精神激励着无数仁人志士奋发图强，积极向上，不断完善自己的知识和品德，敢于坚持正义，敢于同邪恶势力作斗争，努力在社会生活中做出自己的贡献。而当外族入侵，民族处于深重危机之时又敢于英勇献身，抛头颅洒热血，救亡图存，谱写了一曲又一曲的爱国主义新篇章。这样的例子很多很多。《周易集解》引干宝说：“凡勉强以进德，不必须在位也。故尧舜一日万机，文王日昃不暇食，仲尼终夜不寝，颜子欲罢不能，自此以下莫敢淫心舍力，故曰自强不息矣。”^① 也就是说尧、舜、文王、孔子、颜渊等都是古代自强不息的代表，在他们身上体现了刚健有为、自强不息的精神。史载文王拘而演《周易》，仲尼厄而作《春秋》。孔子说：“刚、毅、木、讷近仁。”^② 又说“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也。”^③ 这是强调人要刚健与立志。曾子也说：“士不可以不弘毅，任重而道远。”^④ 而孟子的“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”^⑤ 的大丈夫气概更是可歌可泣。《中庸》说：“博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之。有弗学，学之弗能，弗措也；有弗问，问之弗知，弗措也；有弗思，思之弗得，弗措也；有弗辨，辨之弗明，弗措也；有弗行，行之弗笃，弗措也。人一能之己百之，人十能之己千之。果能此道矣，虽愚必明，虽柔必强。”这是刻苦好学、自强不息精神的体现。历史

① 李鼎祚：《周易集解》卷一，中国书店1984年影印版。

② 《论语·子路》。

③ 《论语·子罕》。

④ 《论语·泰伯》。

⑤ 《孟子·滕文公下》。

上还有很多这样的人物实例，如蒙受大难写出“史家之绝唱，无韵之离骚”的司马迁；经历 30 多年，历尽艰辛，踏遍名山大川，采集药物标本，终于写出了具有世界影响力的药学名著《本草纲目》的李时珍；捍卫民族尊严，留下千古名句“人生自古谁无死，留取丹心照汗青”的文天祥，等等。近代则自鸦片战争、辛亥革命、五四运动、抗日战争、解放战争、社会主义革命和建设以来，涌现了一大批为了挽救民族危亡，为了中华民族的振兴，前赴后继，抛头颅洒热血，英勇无畏，敢于牺牲个人一切的英雄人物，在他们身上都体现了不畏艰难困苦，自强不息的精神。尤其是在新的历史时期所显现的载人航天精神、抗洪精神、抗震救灾精神等是中华民族自强不息精神的新的写照。

“厚德载物”的伦理精神表现在人事上就是谦和待人，修身立德，不骄傲自满，能主动吸取别人的长处，能与人为善，宽容大度。体现在民族国家上就是能与其他民族国家和睦亲善，不以强凌弱，侵略别国，能以兼容并包、海纳百川的宽广胸怀，对外来的优秀的文明进行吸收和融合。中华文明能够历经五千多年而不间断，具有强大的生命力，很大程度上是由于能够合理吸收外来先进文明，与优秀的传统文明进行融合，从而保持了文明的先进性和活力。中华历代都有很多德行高尚的圣贤人士，如尧、舜、文王、孔子、孟子等，他们的德行到今天还为人们所景仰。有很多关于重视德行的论述，如《礼记·大学》说：“君子先慎乎德。”这是要求人要首先修德。还有认为德行是国和家的基础的，如“德，国家之基也，有基无坏。”^①《周易》中更是有很多关于德的论述，要求人们要“崇德而广业”。《系辞传》引孔子的话说：“劳而不伐，有功而不德，厚之至也。语以其功下人者也。

① 《左传·襄公二十四年》。

德言盛，礼言恭；谦也者，致恭以存其位者也。”认为有了功劳也不自夸，不自以为满，这是厚德能谦虚待人的表现，要求人们要重视道德，遵守礼仪，以谦恭来保证自己的地位。强调要以宽恕仁爱之心待人。如孔子说：“人不知而不愠，不亦君子乎？”^① 孟子说：“万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。强恕而行，求仁莫近焉。”这些都体现了以德为本、宽厚待人的思想，是“厚德载物”精神的体现。厚德载物的伦理精神实际上还体现了和谐思想，与自然、与人、与社会、与民族国家之间的和谐。和谐不是同一，而是包容不同的事物，追求事物之间的平衡。西周末年史伯区别了和与同，他说：“夫和实生物，同则不继。以他平他谓之和，故能丰长而物归之；若以同裨同，尽乃弃矣。”^② 孟子说：“数罟不入洿池，鱼鳖不可胜食也；斧斤以时入山林，材木不可胜用也。”^③ 这强调合理利用自然资源，使人与自然和谐。孔子说“君子和而不同。”^④ 这是强调人际关系的和谐。张载说：“民吾同胞，物吾与也。”^⑤ 这更是强调人与万物的和谐。在有关民族国家的关系上，更是体现了和谐的思想。中华民族历来以礼仪之邦著称，在对外关系上崇尚“和为贵”。和谐一直是中国人追求的理想政治目标，如《尚书·尧典》说：“百姓昭明，协和万邦。”《尚书·周官》说：“庶政惟和，万国咸宁。”《乾·彖》说：“首出庶物，万国咸宁。”因此中华民族在处理对外关系上一直是以谦和的品德，包容的心态来友好对待，从来没有侵略过其他国家。对待外来

① 《论语·学而》。

② 《国语·郑语》。

③ 《孟子·梁惠王上》。

④ 《论语·子路》。

⑤ 张载：《张载集》，中华书局1978年版，第62页。

优秀文化能够积极地吸收和融合并积极开展对外的文化交流。早在西汉时就开通了“丝绸之路”，与外域开展了广泛的物质文化交流。东汉末年传入中国的印度佛教，已经和中国传统文化融合，被人们所信奉，成为中国的主要宗教之一。特别是唐朝时，与印度、日本、朝鲜、阿拉伯和西欧等开展了世界性的文化交流。而明末西方自然科学的传入无疑对中国自然科学的发展起到了促进作用。这一切都是中华民族“厚德载物”伦理精神的体现。今天，在改革开放新形势下，中国正以海纳百川的胸怀吸收世界上一切优秀的文明成果，走科学发展、可持续发展与和谐发展的新路。在处理国际金融危机、处理亚太周边事务、处理国际事务等有关政治、经济、军事问题上表现出了负责任的大国形象，是厚德载物精神在新的历史时期的体现。

“自强不息、厚德载物”的伦理精神，在历史上起到了提高民族凝聚力，促进中华文明发展的积极作用。新的历史时期这一精神正在发扬光大，为中国改革开放、中华民族团结统一、中华民族的伟大复兴提供了强劲的精神动力。今天，我们应当更加重视这一精神的时代价值，要在传承与创新的基础上将其凝练成社会主义的核心价值精神，为和谐社会建设提供精神支持。当前，我们正在进行有中国特色的社会主义建设，进行全方位的改革开放，政治、经济、文化各方面都取得了前所未有的发展，中国在世界上的地位也日益增强，社会经济的发展得到了广泛的国际认同，历史再次给中华民族提供了振兴的契机。我们要抓住这大好的机遇，不断增强自身发展的能力，加强同世界各国、各民族、各地区的先进科技、文化等方面的交流，“自强不息、厚德载物”，为谱写民族复兴新篇章而努力。

第二节 “太和”的伦理境界

中华民族自古就有崇尚和谐的传统，在古人心中认为宇宙秩序是和谐的，人类社会要效法它，建立合理的社会政治制度秩序、人伦生活秩序等，因此，和谐是人类社会的理想追求。《乾·彖》提出“太和”的观念，“太和”就是最高的和谐，它是古人所追求的价值目标，是伦理精神的最高境界。

一 伦理精神的本性是和谐

从道德哲学上说，伦理精神必须也应当是预定的和谐，只有这样它才能解决伦理世界和道德世界的基本难题，这些基本矛盾与难题的解决目标是化解矛盾，实现和谐。现实世界总是以不和谐呈现于人们的面前，而伦理和道德在现实世界中的辩证运动就是向和谐复归的辩证运动。它扬弃现实世界中的诸如个体与实体，个体善与社会善、道德与幸福、义与利、理与欲等诸多矛盾，这些矛盾和困境的解决，最终就达到了伦理精神的和谐。这一和谐只能在精神和概念中通过思辨所把握，而它的实现则要靠伦理道德的实践活动。^① 在道德哲学上必须预设伦理精神的和谐，和谐是人类精神努力的方向。如果不预设这一终极的价值标准，无论在思想理论上还是在实践上都会迷失方向。从哲学理论上说和谐是“真”，从伦理的价值标准上说和谐是“善”，从宇宙世界的存在状态上说和谐是“美”，因此可以说和谐是真、善、

^① 樊浩：《道德形而上学体系的精神哲学基础》，中国社会科学出版社2006年版，第679页。

美的统一。

在中国古人那里宇宙的规律和秩序是预定的和谐，人们信仰它并效法它，认为社会的最佳状态就是和谐，因此，和谐状态是全社会及其个体自觉不自觉的追求，和谐成为重要的伦理精神原则。和谐是事物存在的基础和发展的规律，是事物的最佳存在状态。周史太伯最早提出“和实生物，同则不继”的观点，认为和是不同的事物间的协调和结合，只有这样才能使万物生长发育。而相同的事物却不行。至孔子提出“执两用中”的中庸方法，以求达到人事的和谐，而《中庸》则明确提出“中和”的概念，阐明“万物并育而不相害，道并行而不相悖”的理想状态。《易传》则以阴阳哲学为基础，阐发阴阳间的和谐统一关系，并提出“太和”的价值理念。这样从先秦奠定的和谐观念，经历史的演绎与沉积，潜在于中国人的文化、心理意识之中，存在于社会生活各个方面，并通过哲学化的阐释，成为今天重要的伦理资源，成为中国人一直追求的理想价值目标。伦理精神的本性是和谐，和谐伦理并不仅仅是单纯的人与人、人与社会的和谐而是将人类的视野、伦理的关怀扩大到宇宙间的一切、生命的非生命的一切，它还要求人与自然的和谐，人的一切活动都要协助宇宙自然活动的和谐。

二 和谐理念的历史发展

和谐理念的发展，在中国大约经历了由“中”与“和”的单一概念，到“中和”、“太和”的复概念的提升，《周易》中的和谐思想可以用“中和”来表达，因为《周易》尚中，对卦爻的二、五中位很重视，又以阴阳哲学来解释一切，阴阳的和合产生万物，所以“中和”能表达这一和谐思想。所谓“中和”，它所强调的是守中位、行为合宜，不偏不倚，不同事物之间阴阳对待的

和谐关系。《中庸》明确提出“中和”这一概念并把它上升到哲学高度。《彖传》则明确提出“太和”的概念，来表达最高的和谐理念。^①《乾·彖》说：“乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞。”意思是说在天道规律的大化流行下，万事万物各自获得正定的本性和生命，如果能保持万物间的完美和谐，万物就能顺利发展。“太和”的观念对后世儒家影响很大。如张载说：“太和所谓道。”^②认为“太和”就是道，是万事万物发展的根本道理。王夫之在《张子正蒙注》中解释说：“太和，和之至也”，“未有形器之先，本无不和，既有形器之后，其和不失，故曰太和。”认为“太和”就是和谐的极致，宇宙在未产生万物前其本性本来就是和谐的，而在产生了万物之后，还能保持和谐，这就是“太和”。“太和”的理念是古人对自然、社会和谐所寄予的理想追求，从人文的伦理精神的角度看，也就是最高的伦理精神境界，是伦理精神所追求的最高价值目标。

从比较的角度看，“太和”的概念相对于“中和”的概念更主要指宇宙和谐的价值理想目标，而“中和”的概念更倾向于从方法论的角度来阐释如何达到和谐的目标，由“中”而达到“和”。“中”，用孔子的话说就是无过无不及，过犹不及。它表示的是事物间平衡、合宜的关系或状态，它实际上是方法论和目的

① “中和”由《中庸》所提出，“太和”由《彖传》所提出，古写作“大和”，现在学界一般认为《中庸》成书晚于《易传》，则可能“中和”的概念晚于“太和”的概念。但是笔者认为，根据朱伯崑先生的观点，《彖传》成书于《孟子》之后（参见其著《易学哲学史》第一卷，华夏出版社1995年版，第44—46页），孟子的思想又受子思的影响，尽管《中庸》不完全是子思所作，但基本符合其本义，是否可以这样推测，“太和”概念当在子思“中和”概念之后。从其概念的内涵看，“太和”似乎要高于“中和”，但目前还没有确切的学理证明，而这两个概念的提出与区分肯定自有道理，只能暂存疑问。也有学者把“太和”等同于“中和”。参见顾文炳《阴阳新论》，辽宁教育出版社1993年版，第30页。

② 《正蒙·太和》。

论的统一。而“和”是指不同的事物或同一事物的不同要素之间组合而成的一种无矛盾对立的和谐状态，是一种理想的价值目标。“中”与“和”合起来就是“中和之道”，是中华民族在长期生存与发展中总结出来的对宇宙万事万物基本规律的根本看法，是一种处世哲学，因此，又可说是方法论和价值论的统一。和谐是中华民族的根本价值追求目标，“中和”中所具有的和谐、合宜、协调、平衡等性质正体现了这一根本的价值取向和追求。由中达和是中华民族特有的道德哲学和生存智慧。^①

中和的观念由“中”与“和”演变而来，“中”的观念起源很早，甲骨文金文中就有记载，起先可能指地点或时间的中间，如“王立中”，指王站在中央之地，“日中”指太阳运行于天空正中。还指“徽帜”，是部落或氏族首领用以指挥的“徽帜”或“旗鼓合体物”，象征权威和统治。《论语·尧曰》中的“允执其中”和伪书《大禹谟》十六字心传中的“允厥其中”应当指的是尧庄严地把象征权威的“中”的徽帜交给舜时的戒语，后来这个象征权威的“中”帜才抽象演化为一般的政治法则，并提升为具有哲学含义的“大中之道”^②。《尚书·洪范》中的“建用皇极”，就是指的立事当用大中之道的意思。这个“极”从本体意义和人生哲学意义上讲，是天道运行的“大中之道”和人的“中正”道德行为标准^③。《尚书》中的“中”开始有道德的观念和道德评价的意蕴。如《盘庚中》：“汝分猷念以相从，各设中于乃心。”《酒诰》：“尔克永观省，作稽中德。”这里的“中”指中正的德性。《易经》爻辞中具有道德意义的“中”也有很多，如

① 杨明：《中和精神与和谐社会》，《江海学刊》2005年第4期。

② 参见董根洪《儒家中和哲学通论》，齐鲁书社2001年版，第32—34页。

③ 参见本书第三章第一节“守中”的论述。

《泰·九二》：“包荒，用冯河，不遐遗。朋亡，得尚于中行。”“中行”即依中正的德性而行动。《易传》中阐发和表达道德意义的“中”就更多，主要是根据二、五爻的爻位来阐发，因二、五爻处上下卦的中位，一般处中位爻辞大都是吉利的断语，中位代表德性的中正，行为的合道德性。因此，“中”在《易传》中主要是指人行为处世的方式，是伦理道德的基本准则。

《易传》的“中”还具有“中和”的意义，起先应指二、五爻阴阳相应的和谐状态，这种状态象征着吉利亨通，而在《易传》哲学化过程中，把阴阳学说作为解释一切的哲学基础，阴阳之间运动的最佳状态就是和谐，乾坤创生万物，乾为阳，坤为阴，阴阳和合而万物化生，由此宇宙间的一切事物都具有了和谐的品性，因此“中和”就具有了宇宙论的意义。在“天人合一”思维模式下，由天道推演人道，则“中和”又当然是人道的基本法则，具有伦理的意义。

孔子在继承前人“中”为道德行为准则的思想下，明确提出“中庸”的德行标准，“中庸之为德也，其至矣乎！民鲜久矣”^①，认为中庸是至高的德行。如何才能做到中庸，就是要不能过也不能不及，保持中道平衡，认为“狂”和“狷”的行为都不符合中庸，“不得中行而与之，必也狂狷乎。狂者进取，狷者有所不为也。”^②而舜的行为就符合中庸：“舜其大知也与！舜好问而好察迩言，隐恶而扬善，执其两端，用其中于民，其斯以为舜乎！”^③又说：“有鄙夫问我，空空如也，我扣其两端而竭焉。”^④这就是以“执两用中”来说明中

① 《论语·雍也》。

② 《论语·子路》。

③ 《礼记·中庸》。

④ 《论语·子罕》。

庸。后来朱熹在注《中庸章句》说：“中庸者，不偏不倚，无过无不及。”基本符合孔子的原意。“‘中’标志的是事物存在和发展的最佳结构、最佳关系和人的行为的最佳方式。执两用中的中庸是中华民族建构和调节主客体和谐关系的最一般方法论原则。”^①

“和”的本义指声音相应，多指音乐的不同音律声调交相呼应的和谐美妙境界。《广雅·释詁》：“和，谐也。”后来“和”的应用从礼乐扩大到社会政治生活领域，具有政治、伦理多方面的意义。如《尚书·尧典》说：“百姓昭明，协和万邦。”这是表示政治方面的和谐意义。又如《尚书·舜典》说：“帝曰：夔！命尔典乐，教胄子，直而温，宽而栗，刚而无虐，简而无傲，诗言志，歌永言，声依永，律和声。八音克谐，无相夺伦，神人以和。”这是舜提出的用音韵和谐的方法培养五种中和之德，正直而不失温和，宽容而不失原则，刚毅而不暴虐，简易而不骄傲，这里“和”无疑具有伦理的意义。

最早对“和”进行哲学阐发的是史伯。《国语·郑语》载郑桓公和太史伯谈论周朝政治问题时，史伯认为周幽王必亡国，因为他“去和取同”，也就是不善于纳谏，听不进不同的意见，亲奸臣，远忠臣。并对和与同的关系发表了自己的看法，说：“夫和实生物，同则不继。以他平他谓之和，故能丰长而物归之；若以同裨同，尽乃弃矣。故先王以土与金木水火杂，以成百物。”认为“和”就能生万物，“同”就不能发展。“以他平他”即不同的事物相互协调、配合，这是和。“以同裨同”即相同的事物相遇相加，这就是同。只有不同性质的事物相互配合协调才能促进事物的发展。后来晏子继承和发展了他

① 董根洪：《儒家中和哲学通论》，齐鲁书社2001年版，第4页。

这一观点，说：“和如羹焉，水火醯醢盐梅以烹鱼肉，燂之以薪。宰夫和之，齐之以味，济其不及，以泄其过。君子食之，以平其心。君臣亦然。君所谓可而有否焉，臣献其否以成其可。君所谓否而有可焉，臣献其可以去其否。是以政平而不干，民无争心。”^① 以烹调为喻来说明“和”的政治意义，不同的调料和在一起，才能做出美味佳肴；国家大事的商讨，君臣之间的关系不能一味求同，要掌握“可”与“否”的辩证法，臣要站在君的对立面，尽量发现君所疏忽遗漏之处，使君思考与处理问题更加全面，即以其“否”，成其“可”，反之，以其“可”去其“否”。

这种思考人际关系的方法，被孔子所认同，提出：“君子和而不同，小人同而不和。”^② 他是从仁学的观点出发，来谈论如何处理人际关系，因此“和”实际上是指伦理意义上的“和谐”，是人道所追求的目标。《左传·昭公二十年》还引孔子的话说：“善哉！政宽则民慢，慢则纠之以猛。猛则民残，残则施之以宽。宽以济猛，猛以济宽，政是以和。”这是“宽猛相济”的政治伦理思想，和谐也是政治追求的目标。有子提出：“礼之用，和为贵。先王之道，斯为美。大小由之，有所不行，知和而和，不以礼节之，亦不可行也。”^③ 礼这一外在的伦理规范，也要以“和谐”为标准，礼是用来规范社会各阶层的秩序的，既要区分上下尊卑秩序，又要使各阶层之间保持和谐。这样，和谐这一思想就成了用来解释社会政治、生活等领域的伦理标准。

① 《左传·昭公二十年》。

② 《论语·子路》。

③ 《论语·学而》。

孔子未明确提出“中和”的概念，至子思则明确地将“中和”连接成一个概念。《中庸》说：“喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和；中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。”“中”是内在的道德本体，而“和”是“中”显发于外的调畅、谐适的伦理态势。“中”是体，“和”是用，体用相须，“‘和’就是‘中’，‘中’就是‘和’。二者只差发与未发之间。都是恰当、适度亦即和谐的意思，表现出来叫‘和’，未表现出来叫‘中’。‘和’与‘中’连称‘中和’，便是自然界与人类社会处在和谐状态的基本概括”^①。这里子思还将“中”与“和”提升为超越性的本体与本体存在的基本状态，“中”是“大本”，“和”是“达道”，“中和”是天下万事万物的最理想的价值状态。从这一点看，“中和”与“太和”具有相同的含义，具有宇宙的本体的意蕴，也可以看出《中庸》在形上思想方面的探求。

三 “太和”之为伦理精神的最高境界

《周易》崇尚和谐，《乾·彖》明确提出了“太和”的理念，“太和”就是最高的和谐，它是古人所追求的价值目标和最高境界。从发掘传统资源的现代价值角度，汤一介先生曾专门探讨了“太和”观念对当今人类社会的贡献，认为如果人们能够更加重视儒家的“太和”观念，对它作出适应现代社会生活的诠释，并落实于操作层面，则对人类社会的发展非常重要。要解决 21 世纪人类所面临的由人类自身所造成的一系列困境，就必须调整好人与人之间的关系，调整好民族与民族、国家与国家、地域与地

^① 吕绍纲：《〈周易〉的哲学精神：吕绍纲易学文选》，上海古籍出版社 2005 年版，第 137 页。

域之间的关系；必须调整好人与自然的关系，保护自然环境，合理利用自然资源。“太和”包含着“普遍和谐”的意义，包括宇宙和谐、人与自然的和谐、人与人之间的和谐以及人自我身心内外的和谐等方面，“普遍和谐”的观念对今天社会有正面的价值，能匡正社会弊病。^①下文即依此观点对《周易》中的和谐伦理思想进行梳理。

1. 人与自然的和谐

首先，《周易》认为宇宙大化流行，不以人的意志为转移，它自在自为地在那里演变，是一幅和谐的自然图景。其中乾坤（天地）是宇宙变化的根本，万物由乾坤（天地）相互作用而生成，天地定位化生万物。《系辞传》说：“天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。动静有常，刚柔断矣。方以类聚，物以群分，吉凶生矣。在天成象，在地成形，变化见矣。是故刚柔相摩，八卦相荡，鼓之以雷霆，润之以风雨；日月运行，一寒一暑。乾道成男，坤道成女。乾知大始，坤作成物。”又说：“日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。”这就是说天地定位之后，化生万物，万物各归其类，各属其群，天上有日月星辰按照一定的轨道运行，地上有春夏秋冬寒暑节气、风雨雷霆之变化，山川草木百物都各有形体，并按照一定的规律生长、消亡，这是一幅自然和谐的图景。

其次，《周易》认为自然是按照一定的秩序和规律运行的，并非杂乱无序。宇宙变化不已，生生不息，在变化中达到和谐。乾坤（天地）相互作用而生成万物，乾元主创生，而坤元配合乾

^① 汤一介：《“太和”观念对当今人类社会可有之贡献》，国际儒联主编：《儒学与世界和平及社会和谐》，首都师范大学出版社1999年版，第281—288页。

元来创生万物。《乾·彖》曰：“大哉乾元，万物资始，乃统天。云行雨施，品物流形。”《坤·彖》曰：“至哉坤元，万物资生，乃顺承天。坤厚载物，德合无疆。含弘光大，品物咸亨。”万物的生息，遵循着阴阳和谐的规律。《系辞传》说：“天地氤氲，万物化醇。男女构精，万物化生。”“阖户谓之坤，辟户谓之乾，一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通。”“一阴一阳之谓道。”这都是指乾坤（天地）在阴阳规律的作用下，一阖一辟，刚柔相推而生成万物。《恒·彖》说：“天地之道恒久而不已也”，“日月得天而能久照，四时变化而能久成。”自然在阴阳规律的作用下达成的永恒和谐状态《周易》称为“太和”。《乾·彖》说：“乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞。”在推天道明人事的“天人合一”思维价值取向上，“太和”不仅是古人对自然井然有序状态的根本看法，而且是人类社会所应遵循的基本规律及追求的理想生存状态，人要遵循这一规律来思考一切，在此种意义上说，“太和”具有宇宙本体和方法论的意义。

再次，《周易》认为人应当遵循自然规律，“裁成辅相”，“参赞化育”，达到人与自然的和谐。在《周易》中，人与自然的和谐是以天、地、人三才之道来表达的。《周易》以卦爻结构为依据，来模拟整个宇宙自然与人事的变化活动，一卦六爻，上两爻象征天，下两爻象征地，中间两爻象征人。《系辞传》说：“六爻之动，三极之道也。”三极即天、地、人三才。六爻的运动变化就是模拟这三才的运动规律的。《系辞传》又说：“《易》之为书也，广大悉备。有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三才而两之，故六。六者非它也，三才之道也。”“三才之道”是古人对“天人合一”思维模式的另一种解读，是一种整体性、系统性的和谐思维。

人与自然的和谐最基本的要求是人要遵循自然规律。《周

《易》认为宇宙自然的本性是和谐，并具有美好的德性，它是道德的源头，是人道的依据和效法的对象。《系辞传》说：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。”这就是说宇宙自然是在阴阳规律的作用下的一个和谐统一体，它具有美善的品德，人所要做的就是承继它的善性，并内化为自己的善性。《说卦》则进一步从天道自然规律来阐发社会伦理秩序，说：“昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理。是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。兼三才而两之，故《易》六画而成卦。分阴分阳，迭用柔刚，故《易》六位而成章。”天道的规律是阴与阳的辩证运动，地道的规律是柔与刚的交织，人道则要以仁和义来规范社会生活秩序，仁是内在的德性，义是外在的伦理规范，内外合一，就是身心和谐，社会整体和谐。

《周易》中有很多关于人如何与自然建立和谐关系的论述。它要求人们要遵循自然规律，不胡作非为，以达到趋吉避凶，获得福祉的目的。《彖传》、《象传》对《易经》的阐释基本上是先说天道的规律，然后再引申出人事的道理，这就是推天道明人事，要人事的行动合乎天道自然的规律。其突出的特点是以八卦为与自然交通的工具，通过占筮来寻求自然规律给予的警示，以使自己的行为合乎规律，获得吉利的结果。《系辞传》这一段话很好地揭示了“以人合天”的活动：

是故《易》有大极，是生两仪。两仪生四象。四象生八卦。八卦定吉凶，吉凶生大业。是故法象莫大乎天地；变通莫大乎四时；县象著明莫大乎日月；崇高莫大乎富贵；备物致用，立成器以为天下利，莫大乎圣人。探赜索隐，钩深致远，以定天下之吉凶，成天下之亹亹者，莫大乎蓍龟。是故

天生神物，圣人则之；天地变化，圣人效之；天垂象，见吉凶，圣人象之；河出图，洛出书，圣人则之。《易》有四象，所以示也。系辞焉，所以告也；定之以吉凶，所以断也。

对人事活动进行预测与决策来趋吉避凶是人类的本能。古人以八卦为媒介，对人事活动的结果进行推断与决策，在当时科技不发达的情况下是一种创造。今人大可不必以今天发达的科技为据来驳斥其中的迷信虚妄。关键的是我们要在批判的眼光中看出古人对宇宙自然的尊重，对这种“天人合一”的思维要有同情的理解，并能从中吸取一些智慧启迪。实际上在春秋以后对于占筮的理解就已经着重从人的德行来解释了。八卦乃古人仰观天文，俯察地理，切合于人事所作，古人对天地、日月、四时的变化规律进行了很好的观察，然后依照自然的节律来安排生产生活，反映了文明的进步发展。所谓“天地变化，圣人效之；天垂象，见吉凶，圣人象之”说的就是这个道理。

《周易》认为人与自然的和谐并不仅限于人对自然规律的尊重，无所作为，而是要能发挥人的主观能动性，要“辅相裁成”，“参赞化育”，这是很辩证的思想。《泰·象》说：“天地交，泰。后以财成天地之道，辅相天地之宜，以左右民。”财是裁的意思。对于自然不是盲目地控制与利用，更不是恣肆地破坏，而是要裁节成就天地交通之道，辅助赞勉天地化生之宜。天地阴阳交通才能化生万物，人要顺着自然的节律进行劳作休息，这就是成就赞勉天地化生万物了。《复·象》曰：“雷在地中，复。先王以至日闭关，商旅不行，后不省方。”冬至以后阳气萌生，要涵养壮大，所以按照自然的节律，人事也要休养生息。这是农业社会，古人以自然节律来安排生产等社会活动，反映了天人和諧的思想。

人与自然和谐关系的较完整表述是《乾·文言》说的：“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶，先天而天弗违，后天而奉天时。天且弗违，而况于人乎？况于鬼神乎？”这段话的意思是“大人”他的道德像天地一样覆载万物，他的圣明像日月一样照耀大地，他的施政像四时一样井然有序，他示人吉凶像鬼神一样奥秘莫测。他先于天象而行动，天不违背他；后于天象而处事，也能遵循天的变化规律，天尚且不违背他，何况人，何况鬼神。^① 这里“大人”可以用来泛指有很高德性的人。这里以“先天”和“后天”来说明人既能遵循天道自然的规律，又能发挥主观能动性对天道自然规律进行适当引导，这就是天人和諧、天人合德的最高境界。

人与自然的和谐，是建立在古人预设自然具有和谐美好的秩序与美善的德性的思想基础上的，人所要做的就是效法与促成其“生生之德”。因此，它就内在地具有两个方面的含义：“一方面天地之道内在于人，丰富了人的德业内涵；另一方面则是人的德业客观化于天地万物，丰富了天地万物的价值意义。”^② 这种价值预设虽然不能从理性上去进一步追问与求证，但《周易》所强调的人要遵循自然规律，达到天人和諧的思想对解决今天生态危机仍然具有借鉴意义。

2. 人与人之间的和谐

社会是由不同关系的人组成，人与人之间的交往要遵循一定的伦理道德规范。对于如何达到人与人之间的和谐，《周易》首先从同人卦与睽卦的相互发明来说明与人和諧相处的道理。同人

① 译文参考黄寿祺、张善文：《周易译注》，上海古籍出版社1989年版，第21页。

② 戴琰璋：《儒学与现代教育：论中和思想的现代意义》，国际儒联主编：《儒学与世界和平及社会和谐》，首都师范大学出版社1999年版，第324页。

卦象是上乾为天，下离为火，火性炎上，与天相亲和，所以《象》曰：“天与火，同人。君子以类族辨物。”君子看到这个卦象要区分群体类别，辨别各种事物，以审异求同。因人与物各有所异，各有所性，所以要以类来区分辨别，从异中来求同。卦辞是“同人于野，亨”，即在社会上要与众多的人和谐共处，这样就能亨通吉利。六爻卦辞分别揭示出“同人”的不同情景，初九辞说：“同人于门，无咎。”即出门与人和同，不仅仅局限于家庭，这是好事情。六二辞说：“同人于宗，吝。”仅在宗族内部和同，这是狭隘的宗派主义，这是不好的。九三、九四、九五反映的是以争竞乃至战争手段与人求同，这是不好的。上九“同人于郊”，反映的是距离和同的对象远，难以实现和同的目的。从侧面反映了要与邻人和团队建立和谐关系的重要性。

与人和谐相处不只是做个“乡愿”老好人，睽卦从另一方面说明和同于人并不是一味的求同，还要有“求同存异”的道理。《睽·象》说：“上火下泽，睽。君子以同而异。”卦象是上为离为火，下为泽为水，火炎上，水润下，两者是睽违之象。但君子看到此卦象要知道求大同存小异的道理。《彖》曰：“睽，火动而上，泽动而下。二女同居，其志不同行。说而丽乎明，柔进而上行，得中而应乎刚，是以小事吉。天地睽而其事同也。男女睽而其志通也。万物睽而其事类也，睽之时用大矣哉！”天地一高一下，形体相睽，但阴阳二气交感，化生万物；男女性别不同，但却阴阳交感心志相通，天下万事万物虽然相异但禀受天地阴阳交感的情状却相类似，这说明了万物虽异，但却相生共处的道理。

《周易》认为与人和睦相处应有诚信、谦虚等必要的品德修养。如中孚卦要求人与人之间要讲诚信，要以诚待人，《彖》曰：“‘豚鱼吉’，信及豚鱼也。”谦卦则说明了谦虚品德的重要，对人要谦恭礼让，损己待人，《象》曰：“君子以裒多益寡，称物平

施。”履卦则说明做事要循礼而行，《大壮·象》曰：“君子以非礼弗履。”比卦则说明要与人相亲相辅，态度诚恳，《彖》曰：“比，吉也；比，辅也，下顺从也。”坤卦则说明要能厚德宽容，《坤·象》说：“君子以厚德载物。”咸卦则说明要与人诚心交感，以心换心，《彖》曰：“咸，感也。柔上而刚下，二气感应以相与”，“天地感而万物化生，圣人感人心而天下和平。观其所感，而天地万物之情可见矣。”泰卦也说明了人与人之间真诚交感的道理，《彖》曰：“天地交而万物通也，上下交而其志同也。”否卦则从反面说明了不真诚交感就有害的道理，《彖》曰：“天地不交而万物不通也，上下不交而天下无邦也。”等等。这些说明了建立人际和谐关系必须加强品德修养，并在交往实践中遵循相应的道德原则的道理。

家庭是社会的缩影，家庭内部人与人之间和谐关系的建立，《周易》强调父子、兄弟、夫妇之间要各正其位，各安其分，各尽其责。如《彖》曰：“家人，女正位乎内，男正位乎外。男女正，天地之大义也。家人有严君焉，父母之谓也。父父，子子，兄兄，弟弟，夫夫，妇妇，而家道正。正家而天下定矣。”“正”字这一伦理要求突出了家庭内部各成员间的品德、位责与义务关系，以及家庭作为和谐的伦理实体对国家、社会稳定的重要意义。

《周易》还强调了当权者与老百姓一同构建和谐社会的重要性。要求统治者要以德治国，德主刑辅，要求要以民生利益为重。如《剥·象》曰：“剥，山附于地，剥，上以厚下安宅。”《益·彖》曰：“‘益’，损上益下，民说无疆。”要减损统治者的利益来增厚百姓的利益，只有老百姓生活安定，社会才会和谐，统治才能稳定。还要求统治者要明罚敕法，对违法犯罪行为进行制裁，以维护社会大多数人的利益，如《噬嗑·彖》：“雷电噬

嗑，先王以明罚敕法。”但是要严刑有度，以德化人为主，《中孚·象》曰：“君子以议狱缓死。”还要求统治者能和人民真诚相感，才能使天下和谐太平，《咸·彖》曰：“圣人感人心而天下和平。”

社会不和谐的主要因素之一是利益分配问题，《周易》强调要以“利物和义”的道德规范来协调各方的利益。如《乾·文言》：“利者，义之和也，……利物足以和义。”利要和谐于义，使万物各得其利各得其宜。人们要用“利物和义”来规范社会生活中的物质利益的分配，使物质利益规范于道德之中，从而达到社会公平正义。

总之，《周易》关于如何达到人与人以及人与社会关系和谐的观点，对于如今化解人际关系疏离，调解家庭纠纷，优化干群关系，促进社会公平正义都具有重要的借鉴意义。

3. 人与自身的和谐

人的自由全面发展必须解决好身与心、灵与肉二元分裂的矛盾。《周易》特别强调要修养德性，要尚中和、中正之道，这是德性修养的最基本的原则与方法。《周易》尚中，特别强调中爻地位的重要，《系辞传》说：“六爻相杂，唯其时物也。其初难知，其上易知，本末也。初辞拟之，卒成之终。若夫杂物撰德，辨是与非，则非其中爻不备。噫！亦要存亡吉凶，则居可知矣。知者观其彖辞，则思过半矣。二与四同功而异位，其善不同；二多誉，四多惧，近也。柔之为道，不利远者；其要无咎。其用柔中也。三与五同功而异位，三多凶，五多功，贵贱之等也。”这一大段话论述了六爻各位的性质特点。其中中间四爻的位置特别重要，错杂各种物象并撰述它们的德性，辨别是非吉凶，都得靠中间四爻。第二爻和第五爻分别处下卦和上卦的中位，处于重要的地位，用来象征人事的守持中道，行为不偏。“二多誉，四多

惧”，“三多凶，五多功”的原因在于它们所处的位置不同，所以就有截然不同的结果。这样以二、五爻的中位来象征人事的行中道，表达了尚中的思想。

在《周易》中，“中”有中正、中和、中道、中行等多种含义，二、五两爻居中位且阴阳得正即称“中正”，两爻阴阳相应即称“中和”。以“中正”、“中和”为处事的基本原则，即“中道”，依“中道”而行即称“中行”。虽然各有侧重，但总的来说，“中”既是和谐的应然状态，又是使人达于和谐目标的方法，这与孔子“执两用中”的方法论意思相近。《易传》多以“中”来解释二、五爻辞，要求人要持守中正之道，而对于不符合中正之道的爻辞则多有警示的话语，如《文言》释《乾·九二》“见龙在田，利见大人”这句话说“龙德而中正者也”。释《九三》爻辞是“九三重刚而不中，上不在天，下不在田，故乾乾因其时而惕，虽危无咎矣”。释《九四》爻辞是“九四重刚而不中，上不在天，下不在田，中不在人，故‘或’之”。这就是典型的以是否符合中正之德来作为判断吉凶的标准，类似的例子很多。

《周易》有很多关于要以持中作为修身处世的方法来达到和谐目标的论述。如《乾·文言》：“‘亢’之为言也，知进而不知退，知存而不知亡，知得而不知丧。其唯圣人乎！知进退存亡而不失其正者，其唯圣人乎！”乾六爻辞是“亢龙有悔”，为什么会有悔恨，是因为他不知道在进与退、存与亡、得与丧等人事处境的两端中很好把握中和、中正之道。

《乾·文言》：“君子学以聚之，问以辩之，宽以居之，仁以行之。”这是解释《乾·九二》爻辞的话，九二处中正之位，是德性和谐圆满的象征，所以爻辞说利于见大人君子。这个德性的修养是靠不同的方法获得的，也就是以不同达到和，是“和而不同”的另一种表述。也就是君子要以勤勉学习来积聚才识，要以

好问的精神来明辨是非，以宽厚的态度和仁慈的胸怀来待人接物。这几个方面综合起来就是九二中正之德的象征。

《坤·文言》说：“君子敬以直内，义以方外。敬义立而德不孤。”这是进一步要求在修身的时候要注意身心内外的和谐，对内要在持敬上下工夫，保持内心正直无邪；对外处世要以合乎道义作为准则，使自己的行为端正。这样内主敬外主义则德性就会和谐圆满。

《系辞传》：“子曰：危者，安其位者也；亡者，保其存者也；乱者，有其治者也。是故君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱，是以身安而国家可保也。《易》曰：‘其亡其亡，系于苞桑。’”这是要求居于安逸的环境中不要忘记危险的到来，得到了不要忘记还会失去，社会整治太平了不要忘记祸乱会发生，这是以中道来表述时刻保持忧患意识的重要。

身心矛盾在于不知如何正确处理生活中的顺逆、得失等关系。《周易》中还有很多有关对立统一规律方面的论述，如吉凶、损益、否泰、得失、既济未济等，这些规律大都揭示了对立面的相互转化、和谐统一的道理，人们如果懂得了这些道理就能够在众多的生活困境面前作出正确的抉择，化不利为有利，变逆境为顺境。总之，《周易》有关持中守正加强道德修养的观点，对于今天人们身心二元分裂矛盾的解决仍然具有借鉴意义。

综上所述，《周易》中包含了丰富的和谐伦理思想，而其所提出的“太和”理念是中国古人对宇宙状态的根本看法，也是中国人一直追求的理想目标。“太和”是人与自然的和谐，人与人之间的和谐，人与自身的和谐的统一，是通贯天、地、人三才之道的整体和谐，是最高的伦理境界与价值追求。这几个方面的和谐，是建设和谐社会的基础，“太和”理念的价值，有助于深化对建设社会主义和谐社会的认识。

结 语

关于《周易》一书的性质与经传分合的问题。《周易》一书对中国文化发展产生深远的影响，这是客观的历史事实。然而如何看待这部书的性质与作用问题，却是见仁见智，有卜筮易、人文易、历史易、科学易等多种说法。客观来讲，这些内容在《周易》中都有所反映，所谓“易道广大，无所不包”。《周易》的思想体系，包含了象、数、理、占四大要素。象指卦象符号系统，数指卦的策数运算系统；理指卦爻辞的义理，占指筮法系统，这四个方面是联系在一起的。因此任何一种说法都不能涵盖《周易》一书的全部。罗炽先生有一段话可以作为现代人对《周易》一书性质的基本看法。他认为作为文化传统原典的《周易》已经不是简单的占筮记录的结果，而是贯穿了它的编纂者们的世界观和方法论原则的经验性总结。“首先，六十四卦无一重复，其排列有序不紊，卦象取事寓理，均能自圆其说，不相悖谬。其次，六十四卦之间，存在着一定的变化规律，表现了它的作者们力图从整体上去把握易卦爻变的思想。再次，易卦的卦辞和爻辞各自成子系统，除占断辞（兆辞）外，各爻之间多呈现出明显的连属关系。卦与卦之间，卦名与卦辞也有一定联系，在卦象和占断上也可看出作者的功利观、矛盾观和变化观。所以，我们说，《周易》是先民在自己的实践水平上，直观地、经验地反映得来，又

经过卜师改造、制作过的认识成果，是他们对天地万物及其和人之间的因果关系的一种最高的、笼统而模糊的抽象。尽管它失之于朦胧、神秘和猜测，但毕竟是一种把握世界因果联系的方式。”^①的确，今天我们看待《周易》一书不能简单地以肯定或否定来回答，必须对传统有同情的通感，我们不能站在今人的立场来苛求古人应当如何。而应当历史地、客观地从其对中国文化所产生的实际影响出发，在批判继承的基础上合理吸收其中的精华，并能对其中具有深远影响的价值观念进行现代性的价值转换，这才是正确对待传统文化的方法。

笔者赞同余敦康先生提出的以超越的态度，从广义的文化角度来重新审视《周易》这部书的价值问题，特别是要发掘已经为大家所认同的凝结成《周易》的思想或精神的“易道”。余先生从三个层面来阐释易道：一是统贯天人的整体思维模式，二是以追求“太和”为最高目标的价值理想，三是实用的决策操作。这三个方面是三位一体，不能割裂。^②而对于如何看待经传的问题，从历史学研究的角度应当经传分开，因为经毕竟早于传，而且其性质特点明显不一样，如果抹杀两者的差别，势必会有牵经合传、穿凿附会的嫌疑；但是如果过分割裂两者之间的联系，则会又“陷入另一种片面性之中”^③。毕竟从思想文化的耦合性角度看经传又不能完全分开，经中有传所阐发的文化因子，传中有经中所潜藏的深意。因此牵经合传，经传不分也是有其道理在。最为重要的是从《周易》这部书对中国思想文化产生的深远影响

① 罗炽、刘泽亮：《易文化传统与民族思维方式》，武汉出版社1994年版，第9页。

② 参见余敦康《易学今昔》，广西师范大学出版社2005年版，第一部分的论述。

③ 同上书，第15页。

看，并没有完全将经传割裂开来，而且由于《易传》对《易经》的创造性的人文转换，其中所生发出来的文化精神内蕴如“天人合一”的整体思维模式、“自强不息、厚德载物”的民族伦理精神以及“太和”的最高价值理想等，对整个中华民族的思想文化发展所产生的影响是深远的，并且今天仍有现实意义。所以，近代疑古考据学派完全割裂经传，“只看到中断而看不到连续，特别是看不到其中蕴涵着一种曾经在文化史上产生过重大影响的‘易道’，同样也是不符合历史真相的”^①。因此笔者赞同应从文化的角度对《周易》这部书作整体的、客观的价值考察，特别是发掘其中在过去、今天乃至将来还有重大影响的精神资源。

关于对传统价值的认识问题，德国哲学家雅斯贝尔斯（1883—1969）在20世纪40年代曾提出“轴心时代”的观念。他认为，在公元前800年至公元前200年的时间内，在古希腊、印度、中国和以色列等地都出现了人类文化繁荣的现象，产生了伟大的思想家，古希腊有苏格拉底、柏拉图，印度有释迦牟尼，中国有老子、孔子，以色列有犹太教的先知们，他们都对人类关切的根本问题提出了独到的见解，由此形成了不同的文化传统。这些文化传统经过两千多年的发展已经成为人类文化的主要精神财富。“人类一直靠轴心时代所产生的思考和创造的一切而生存，每一次新的飞跃都回顾这一时期，并被它重新燃起火焰。”^②雅氏将这一时期的思想局限于个别思想家的创造，这是有偏颇的，因为思想的创造离不开历史的传承。但他把这一时期称为“轴心时代”也就是人类文化发育、发展的

^① 参见余敦康《易学今昔》，广西师范大学出版社2005年版，第15页，第一部分的论述。

^② [德]雅斯贝尔斯：《历史的起源与目标》，魏楚雄、俞新天译，华夏出版社1989年版，第14页。

关键时期，这一观点是值得借鉴也是有客观依据的。这一时期相当于中国春秋战国时期，这是中国思想文化孕育、激荡与转型时期，对西周天命观的怀疑与否认、“天道远、人道迕”的人文精神的觉醒，对自然客观规律的认识、对道德的重视等思想观念都对后世思想文化的发展产生了奠基性的作用，正是这些思想文化对《易传》的人文性转型提供了思想基础。尽管《易传》并不完全是孔子所作，但其中的道德义理，反映了儒家的伦理思想，这是毋庸置疑的。史料的记载至少反映了孔子对《易经》下过一定的工夫，孔子说：“加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣。”^①《史记·孔子世家》载孔子晚而喜《易》，读《易》韦编三绝。《说苑·敬慎》篇也载“孔子读《易》，至于《损》、《益》，则喟然而叹”。帛书《要》也有类似的记载：“《易》，我后其祝卜矣！我观其德义耳也。”这些都反映了春秋时期孔子对《易传》的文化转型起到过主导的作用。而陈来先生则认为对中国文化的历史结构而言，寻找决定历史后来发展的“轴心”，不能仅仅着眼在春秋战国，更应向前追溯，以雅氏的话说就是要追溯到“前轴心时代”^②，这无疑也给我们如何对待传统文化的价值转换提供了方法论的指导。

如何看待《周易》，特别是经过文化转型的《易传》，其中包含的合理性的文化内核，这需要一个方法论的指导。批判一种思想文化或理论要比建构一种思想文化或理论要容易得多。建构一种思想文化需要时间和历史的检验，“现代性”认为合理的东西，“后现代”并不一定认同，这就是存在的合理与悖

① 《论语·述而》。

② 陈来：《古代宗教学与伦理——儒家思想的根源》，三联书店1996年版，第5页。

谬。当我们再回过头来看看我们曾经打破了什么又建构了什么的时候，历史似乎总爱开玩笑。有学者指出：“中国现代化行程中，有一个令人瞩目的现象，这就是从文化认同到价值意义、意识形态的全方位思想危机。”^①这实际上就是指现代中国社会转型之后，传统借以安身立命的道德、精神、信仰的根基被动摇之后，而新的社会道德秩序、精神、信仰等形上的根基几经变动还没有真正建构起来时，整个社会出现的精神困顿的现象，说它是意义世界的失落、终极信仰的失落也不为过。如果从现代科学对于物质文明的促进这个层面上看，这是历史上所无法比拟的；但如果从精神信仰层面看，现代社会物质的丰富与精神的堕落相伴随，科学能回答自然是什么、为什么的问题，却不能解决人生的终极问题，这是“科学主义”所不能解决的问题，科学与形上的关怀无涉。这也就是为什么“后现代主义”对科学工具理性批判的原因。

在关于人生存在的价值意义的把握上，毋宁说当代新儒家的视角是正确的，现代人不仅是政治、经济、社会的危机，更深层的是“意义危机”，即道德的、宗教的、存在的、形上的危机。借美籍华裔学者张灏的说法就是表现为“道德迷失”，“存在迷失”、“形上迷失”，这三种迷失是同时存在与融合的。^②这个说法是否有可公度性，还有待进一步论证。但从“道德迷失”这个角度看，笔者认为还是客观公允的。

中国现代社会正处在新的道德秩序建构时期。客观来讲，建国初期在道德领域一直致力于两件事，一是对传统的封建纲常伦

① 许纪霖：《寻求意义：现代化变迁与文化批判》，上海三联书店1997年版，第25页。

② 张灏：《新儒家与当代中国思想危机》，罗俊义编著：《评新儒家》，上海人民出版社1989年版，第49—51页。

理的批判，二是努力建构反映社会主义新风尚的道德秩序。但是实际上不容忽视的悖谬是一边是全力批判儒家的伦理，一边却又似乎是实行了变相的儒家伦理，这就是在个体领域的泛共产主义道德理想主义，社会公共领域的“公利主义”，“一大二公”可以说是儒家“以义制利”，“不患寡而患不均”思想的另一种表达。而当这种道德理想主义，在遭遇政治信仰、社会变革以及外部思想文化冲击等多种因素时，由于缺乏深层的文化根基与广泛的文化认同，所受到的影响是可想而知。这种变化在改革开放后变得凸显起来，首先是社会经济领域价值观念的巨大变革。由于市场经济首先在义利关系这一层面突破了传统，并不是说市场经济只言“利”而排斥“义”，实际上这两者是辩证互动的。但是正由于过去被压抑得太久，所以国人又很快走向了另一个极端，这就是市场普遍遭遇的诚信缺失、假冒伪劣等一系列的问题。由于经济与伦理的辩证互动过去不是靠市场机体的生态调节形成，而是靠政治的手段推行，因此一旦遭遇政策与法律的真空，就出现了不和谐的音符。“经济的冲动力”与“伦理的冲动力”怎样才能形成合力这个问题还是今后伦理道德建设的主要课题。其次，伴随着利益的冲动是个体道德观念的普遍改变，这与传统的德性主义形成极大反差，“缺德”现象严重。再次是社会生活领域伦理秩序的巨大变动，教育、医疗、公共行政、公共服务等领域都普遍存在道德丧失的现象，有些领域还相当严重。婚姻家庭等一些领域的道德秩序失调，传统孝道的丧失，性关系的错乱等冲击社会基础单元的家庭。传统所谓修身、齐家、治国的伦理思维路向中一些合理的思想观点遭到抛弃，这势必将更多的道德责任重担推向国家行政，要在短期内建构起国人普遍认同的、稳定的伦理秩序以及观念系统，其难度是可想而知的。伦理道德的“真空地带”迫切需要适合现代发展的价值观念填补。更为严重的是传统

儒、道、佛三家共同建构的国人安身立命的根基被破坏，传统之中，国人进有儒家之精神鼓舞，退有道、佛之安慰，更有三家建构的对“德福一致”、善恶因果律的伦理信仰。因此，可以说在伦理精神领域是一个自洽的和谐状态。一般人仅靠文化中的潜意识的素养就能获得安身立命的精神动力，并不需要现代所谓心理的治疗。这并不是为传统作辩护，而是由此观照当代中国的伦理道德建设，我们应当从中吸取一些可贵的经验，也能为国人确立一安身立命的精神根基。

因此，接下来的问题是回归德性传统能否对治今天的“道德迷失”。当前不只是中国，世界上都有一股回归德性传统的思潮，西方在经历了古典德性主义、基督神学主义、快乐功利主义、理性主义和人本主义之后，似乎再次陷于精神迷失的境地。因此，麦金泰尔提出重新回归古希腊美德主义传统，寻找新的精神动力。这似乎是对雅斯贝尔斯早在20世纪40年代末所提出的回到“轴心时代”的响应。麦金泰尔认为西方自启蒙运动以来对道德合理性的论证，都没有确立道德的合理权威，都经不起理性的驳难，因而都是失败的。^①他认为当代西方的道德衰退的根本原因是由于历史的变迁而拒斥了以亚里士多德为中心的德性传统。因此，要清楚地认识当代道德危机的性质，就必须追述这个传统。^②这是他站在德性传统的立场上对当代以功利和权利为中心的现代西方社会道德生活的批判，这是对离开人的德性道德生活如何可能的客观审视，具有积极的借鉴意义。而与麦金泰尔的困惑相反的是东亚日本、新加坡、韩国等国家在现代化进

① [美] 麦金泰尔：《德性之后》译者前言，龚群等译，中国社会科学出版社1995年版，第6页。

② 同上书，第14页。

程中能很好地与儒家德性传统相结合的另外一种模式。尽管德性传统不是促成其发展的唯一原因，但至少这些国家中传统与现代并行不悖的模式能给我们以另一种视角，原来传统也可以为现代服务，并不需要完全抛弃。鉴于这样的比较与借鉴，可以认为中国自周公开德性先锋以降，历经孔、孟等儒家演绎的德性传统，在现代化的进程中可以重新发掘其价值，以发扬光大。

如前论述，《周易》中特别是《易经》主要反映的是西周时期的德性思想，这也是孔子德性思想的主要来源之一，《易传》虽在天道观方面吸收了道家思想但其人道观方面却主要是儒家的德性思想，因此，合起来看其中包含的德性伦理思想是不言而喻的。至少可以从以下几个方面发掘其中的价值：

一是其中的仁、义、礼、智、谦、俭、孝等德性，这些德目一度是儒家德性伦理思想的主干，实际上具有超越时代的意义，今天仍可继承发扬。德性是人的内在道德本性，显发于外就是德行。郑玄《周礼》注说：“德行，内外之称。在心为德，施之为行。”^① 在心之德就是“德性”，是道德品质的内化；“施之为行”，就是“德行”，这两个方面是互相影响的，一方面人依据外在的道德规范而行，这就是“德行”；另一方面外在的道德规范被道德主体所接受内化为“德性”。“德性”反过来又促进“德行”。因此“德行从主观方面来看，就是德性”^②。德性需要主体内在的道德自觉和思想意识的提升双重作用，才能最终形成，因此它更具有抽象意义。“伦理性的东西，如果在本性所规定的个

① 孙诒让：《周礼正义》，中华书局1987年版，第997页。

② 陈来：《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》，三联书店1996年版，第299页。

人性格本身中得到反映，那便是德。”^① 这个“德”就是人的道德品性，即德性。从今天的观点来看，德行如果没有德性的保证，就只能是康德所说的“伪善”，用现代的话说是“作秀”，因此，我们今天仍要以强调个体的德性修养作为道德建设的首要方法。与此相联系的是在政治、经济、婚姻家庭等社会生活领域以德性为前提的伦理秩序建构。

二是道德合理性的权威问题。《周易》乃是继承了西周以来的德性传统，道德的最后依据在天，由天道推明人道，这是“天人合一”的思维模式。从东西方传统看都预设了一个价值的源头，中国在天，西方在上帝，现实的世界或意识形态并不能作为价值的源头，因为它不是唯一，也不是万能。中国孔子对天存而不论，但他信天，对天命道德信仰不疑，只不过他更注重人事的道德践履。康德是理性主义者，但他却要批判纯粹理性，认为理性是有限度的，只能使人知道现象界，而本体或物自体却只有上帝才能知道。因此他在实践理性中为上帝预留了地位，只有上帝存在才能保证“德福一致”，才能实现真正的自由。中国春秋时期一方面打破了西周的天命权威，确立了人的人文主体性，但另一方面仍面临建立终极价值信仰问题。道家老子找到了“道”，儒家孔子仍回到了“天”，墨子找到“天志”。儒家对天仍是赋予道德义理之天的含义，《中庸》总结说：“诚者天之道。”《周易》则说：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之性也。”都是赋予天道以道德的根源的终极意义。正因为如此，道德获得了权威的合理性证明。当然以今天唯物的观点看，“天”作为道德的依据是站不住脚的，但是如果仅以经济基础作为道德的决定依据似乎也

^① [德] 黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，商务印书馆 1962 年版，第 168 页。

是很难站住脚的，按理经济越发达，道德水准越高，可是现实的情况却恰恰相反。因此，在今天多元文化、多元价值、多元信仰并立的情况下，如何建立道德合理性的形上依据，确立主流的核心价值观，建立一元为主导，多元互动的价值体系仍是需要努力的方向。

三是“德福一致”的伦理信仰问题。这一问题与对“天”的信仰一脉相连，因为对天道权威的信任，所以“德福一致”在古人那里可以说是预定的和谐，是一种伦理信仰。如果德福不一致，德不能得，道德就缺少了实行的基础。而“德福一致”在生活中又经常处于悖谬之中，正因为此康德请回了上帝作保证，设想德福统一于至善之中，但至善只能是一种理想。而中国古代同样也是预设了一个天道的保证来解决现实的悖谬问题，而且儒、道、佛三家都预设了其中的作用机理“善恶因果律”，“德福一致”有了天道的保证，似乎具有了神圣的根基。这些预设以今天唯物主义的观点看来都是迷信和虚妄的，但是如果不预设一个“德福一致”的“和谐”，以种种功利为目的伦理规范设计能否保证“德”的纯洁性呢？“伪善”还是道德吗？有“德”不能“得”那为什么要做一个损害自己利益的傻瓜？这些都是今天的道德哲学不能回避且必须回答清楚的问题。我们知道法律靠强制力来施行，但法律的形上根源却是在“天赋人权”，即人生来就有平等权利这一预设。而道德没有强制力，仅仅靠自律又很难保证施行，因此，笔者认为在伦理理论设计上，如果在现实制度的安排之外也像古人一样预设一个对道德权威的信仰，即“德福一致”的伦理信仰，则很多问题就会迎刃而解。伦理信仰不同于宗教信仰，伦理信仰来源于人文理性的反思，因此，确立终极的人文理性信仰，而不仅仅是宗教关怀，仍是道德建设的主题。

四是民族伦理精神与“太和”价值追求的问题。“自强不息、

厚德载物”的民族伦理精神是中华民族永不枯竭的元动力，这一点已经得到共识。而和谐也是古人一直追求的价值理想。和谐在古人那里也是预定的，宇宙秩序是和谐的，人类社会也应当是和谐的。在遭遇很多的不和谐之后，和谐的价值今天已经得到认同，这说明古老的价值理想在今天仍能发出夺目光彩。我们需要竞争与发展，但我们更需要秩序与和谐，和谐理念是中华文明贡献给世界的最好礼物。

总之，《周易》的伦理思想虽然朴素，甚至没有今天完整意义上的伦理理论，但其中闪耀着智慧之光的思想与一系列的价值预设对中国伦理思想的发展和伦理精神建构具有非常重要的意义。其许多合理的价值成分仍可进行发掘与创新，继承与发扬。

参考文献

经典文献类

1. (唐) 孔颖达:《周易正义》(十三经注疏标点本), 北京大学出版社 1999 年版。
2. (唐) 孔颖达:《周易正义》, 九州出版社 2004 年版。
3. (唐) 李鼎祚:《周易集解》, 中国书店 1984 年版。
4. (宋) 程颐:《伊川易传》, 上海古籍出版社 1989 年版。
5. (宋) 朱熹:《周易本义》, 中华书局 2009 年版。
6. (宋) 朱熹:《周易本义》, 北京大学出版社 1992 年版。
7. (宋) 苏轼:《东坡易传》, 上海古籍出版社 1989 版。
8. (明) 来知德:《周易集注》, 九州出版社 2004 年版。
9. (清) 李光地:《周易折中》, 九州出版社 2002 年版。
10. (清) 陈梦雷:《周易浅述》, 九州出版社 2004 年版。
11. (清) 尚秉和:《周易尚氏学》, 九州出版社 2005 年版。
12. (清) 惠栋:《周易述》, 天津市古籍书店 1989 版。
13. (清) 王夫之:《周易内传》, 九州出版社 2004 年版。
14. (清) 王夫之:《周易外传》, 中州古籍出版社 2004 年版。
15. 《诸子集成》(1—8 卷), 中华书局 1954 年版。

16. 《尚书正义》（十三经注疏标点本），北京大学出版社 1999 年版。

17. 《春秋正义》（十三经注疏标点本），北京大学出版社 1999 年版。

18. 《论语注疏》（十三经注疏标点本），北京大学出版社 1999 年版。

19. 《孟子注疏》（十三经注疏标点本），北京大学出版社 1999 年版。

20. 《毛诗正义》（十三经注疏标点本），北京大学出版社 1999 年版。

21. 《礼记正义》（十三经注疏标点本），北京大学出版社 1999 年版。

著作类

1. 李镜池：《周易探源》，中华书局 1978 年版。

2. 李镜池：《周易通义》，中华书局 1981 年版。

3. 高亨：《周易杂论》，齐鲁书社 1979 年版。

4. 高亨：《周易古经今注》，中华书局 1984 年版。

5. 高亨：《周易大传今注》，齐鲁书社 1979 年版。

6. 朱伯崑：《易学哲学史》（一、二、三、四卷），华夏出版社 1995 年版。

7. 宋祚胤：《周易新论》，湖南教育出版社 1982 年版。

8. 张立文：《周易思想研究》，湖北人民出版社 1980 年版。

9. 张其成主编：《易学大辞典》，华夏出版社 1992 年版。

10. 宋祚胤：《周易经传异同》，湖南师范大学出版社 1990 年版。

11. 刘大钧：《周易概论》，齐鲁书社 1988 年版。

12. 刘大钧、林忠军：《周易古经白话解》，山东友谊书社 1989 年版。

13. 徐志锐：《周易大传新注》，齐鲁书社 1986 年版。

14. 张其成：《易道主干》，中国书店出版社 1999 年版。

15. 金景芳：《周易讲座》，吉林大学出版社 1987 年版。

16. 吕绍纲：《周易阐微》，吉林大学出版社 1990 年版。

17. 吕绍纲：《〈周易〉的哲学精神——吕绍纲易学文选》，上海古籍出版社 2005 年版。

18. 黄寿祺、张善文：《周易译注》，上海古籍出版社 1989 年版。

19. 邓球柏：《帛书周易校释》，湖南人民出版社 2002 年版。

20. 王博：《易传通论》，中国书店 2003 年版。

21. 汪致正：《易学津梁》，人民出版社 2006 年版。

22. 周山：《易经新论》，辽宁教育出版社 1991 年版。

23. 周振甫：《周易译注》，中华书局 1991 年版。

24. 常秉义辑注：《易纬》，新疆人民出版社 2000 年版。

25. 金春峰：《〈周易〉经传梳理与郭店楚简思想新释》，中国言实出版社 2004 年版。

26. 蔡尚思：《周易思想要论》，湖南教育出版社 1991 年版。

27. 廖名春：《周易研究史》，湖南出版社 1991 年版。

28. 廖名春：《〈周易〉经传十五讲》，北京大学出版社 2004 年版。

29. 顾文：《易经与人生智慧》，广西民族出版社 1992 年版。

30. 刘坤生：《周易老子新证》，江苏文艺出版社 1992 年版。

31. 程振清、何成正：《周易·太极思维与现代社会》，漓江出版社 1993 年版。

32. 张吉良：《周易哲学和古代社会思想》，齐鲁书社 1998

年版。

33. 王树森：《周易与中华文化》，中国工人出版社 1993 年版。

34. 温振宇：《周易哲理与现代人生》，中国书店 1993 年版。

35. 张善文：《象数与义理》，辽宁教育出版社 1993 年版。

36. 周山：《周易文化论》，上海社会科学院出版社 1994 年版。

37. 程石泉：《易辞新诠》，上海古籍出版社 2000 年版。

38. 韩永贤：《周易探源》，中国华侨出版公司 1990 年版。

39. 吴克峰：《易学逻辑研究》，人民出版社 2005 年版。

40. 林忠军：《象数易学发展史》，齐鲁书社 1994 年版。

41. 罗炽、刘泽亮：《易文化传统与民族思维方式》，武汉出版社 1994 年版。

42. 朱维焕：《周易经传象义阐释》，台湾学生书局 1980 年版。

43. 李廉：《周易的思维与逻辑》，安徽人民出版社 1994 年版。

44. 徐道一：《周易科学观》，地震出版社 1992 年版。

45. 顾文炳：《易道新论》，上海社会科学院出版社 1996 年版。

46. 杨庆中：《周易与处世之道》，四川人民出版社 2001 年版。

47. 刘玉平：《周易与人生之道》，四川人民出版社 2001 年版。

48. 刘玉建：《两汉象数易学研究》（上下册），广西教育出版社 1996 年版。

49. 马恒君：《周易辨证》，河北人民出版社 1995 年版。

50. 余敦康：《易学今昔》，广西师范大学出版社 2005 年版。
51. 唐华：《易经变化原理》，上海社会科学院出版社 1993 年版。
52. 侯敏：《易象论》，北京大学出版社 2006 年版。
53. 南怀瑾：《易经杂说》，中国世界语出版社 1994 年版。
54. 南怀瑾：《易经系传别讲》，中国世界语出版社 1995 年版。
55. 南怀瑾，徐芹庭：《周易今注今译》，天津古籍出版社 1987 年版。
56. 陈鼓应：《易传与道家思想》，三联书店 1996 年版。
57. [日] 金谷治：《易的占筮与义理》，齐鲁书社 1990 年版。
58. [日] 高岛吞象：《高岛易断》，北京图书馆出版社 1997 版。
59. 牟宗三：《周易哲学演讲录》，华东师范大学出版社 2004 年版。
60. 牟宗三：《周易自然哲学与道德函义》，台北文津出版社 1988 年版。
61. 戴璉璋：《易传之形成及其思想》，台北文津出版社 1989 版。
62. 范良光：《易传道德的形上学》，台北商务印书馆 1982 年版。
63. 徐芹庭：《细说易经六十四卦》（上、下册），中国书店 1999 年版。
64. 张立文主编：《和境——易学与中国文化》，人民出版社 2005 年版。
65. 方东美：《原始儒家道家哲学》，黎明文化事业股份有限

公司 1983 年版。

66. [美] 成中英:《创造和谐》,上海文艺出版社 2002 年版。

67. 徐复观:《中国人性史》(先秦篇),上海三联书店 2001 年版。

68. 张岱年:《中国伦理思想研究》,江苏教育出版社 2005 年版。

69. 沈善洪、王凤贤:《中国伦理学说史》(上、下卷),浙江人民出版社 1988 年版。

70. 樊浩:《中国伦理精神的历史建构》,江苏人民出版社 1992 年版。

71. 樊浩:《中国伦理精神的现代建构》,江苏人民出版社 1997 年版。

72. 樊浩:《道德形而上学体系的精神哲学基础》,中国社会科学出版社 2006 年版。

73. 陈少峰:《中国伦理学史》(上、下册),北京大学出版社 1996、1997 年版。

74. 焦国成:《中国伦理学通论》上册,山西教育出版社 1997 年版。

75. 朱伯崑:《先秦伦理学概论》,北京大学出版社 1984 年版。

76. 韦政通:《伦理思想的突破》,四川人民出版社 1988 年版。

77. 董群:《禅宗伦理》,浙江人民出版社 2000 年版。

78. 董群:《佛教伦理与中国禅学》,宗教文化出版社 2007 年版。

79. 朱林:《中国传统经济伦理思想》,江西人民出版社 2002

年版。

80. 唐凯麟、陈科华：《中国古代经济伦理思想史》，人民出版社 2004 年版。

81. 万俊人：《现代性的伦理话语》，黑龙江人民出版社 2002 年版。

82. 刘海欧：《从传统到启蒙：中国传统家庭伦理的近代嬗变》，中国社会科学出版社 2005 年版。

83. 万俊人：《寻求普世伦理》，商务印书馆 2001 年版。

84. 高国希：《走出伦理困境——麦金太尔道德哲学与马克思主义伦理学研究》，上海社会科学院出版社 1996 年版。

85. 宋希仁：《西方伦理思想史》，中国人民大学出版社 2004 年版。

86. 蔡元培：《中国伦理学史》，东方出版社 1996 年版。

87. 陈来：《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》，三联书店 1996 年版。

88. 陈来：《古代思想文化的世界——春秋时代的宗教、伦理与社会思想》，三联书店 2002 年版。

89. 张鸿翼：《儒家经济伦理》，湖南教育出版社 1989 年版。

90. 杨国荣：《善的历程：儒家价值体系的历史衍化及其现代转换》，上海人民出版社 1994 年版。

91. 杨国荣：《伦理与存在——道德哲学研究》，上海人民出版社 2002 年版。

92. 高国希：《道德哲学》，复旦大学出版社 2005 年版。

93. 叶海燿：《中国哲学的伦理观》，台北五南图书出版股份有限公司 2002 年版。

94. 巴新生：《西周伦理形态研究》，天津古籍出版社 1997 年版。

95. 罗炽、白萍:《中国伦理学》,湖北人民出版社 2003 年版。

96. 葛晨虹:《人性论》,中国青年出版社 2001 年版。

97. 葛晨虹:《德化的视野:儒家德性思想研究》,同心出版社 1998 年版。

98. 陈根法:《德性论》,上海人民出版社 2004 年版。

99. 王国银:《德性伦理研究》,吉林人民出版社 2006 年版。

100. 朱贻庭主编:《中国传统伦理思想史》(增订本),华东师范大学出版社 2003 年版。

101. 孙熙国:《先秦哲学的意蕴:中国哲学早期重要概念研究》,华夏出版社 2006 年版。

102. 张国钧:《中国民族价值导向的选择:先秦义利论及其现代意义》,中国人民大学 1995 年版。

103. 黄伟合、赵海琦:《善的冲突——中国历史上的义利之辨》,安徽人民出版社 1992 年版。

104. 顾文炳:《阴阳新论》,辽宁教育出版社 1993 年版。

105. 李泽厚:《中国思想史论》,安徽文艺出版社 1999 年版。

106. 余英时:《中国思想传统的现代诠释》,江苏人民出版社 2003 年版。

107. 张岱年:《中国哲学大纲》,中国社会科学出版社 1982 年版。

108. 张岱年:《中国古典哲学概念范畴要论》,中国社会科学出版社 1989 年版。

109. 庞朴:《一分为三:中国传统思想考释》,海天出版社 1995 年版。

110. 张世英:《天人之际:中西哲学的困惑与选择》,人民

出版社 1994 年版。

111. 蒙培元：《人与自然：中国哲学生态观》，人民出版社 2004 年版。

112. 董根洪：《儒家中和哲学通论》，齐鲁书社 2001 年版。

113. 竹立家：《文化与超越：中国文化的伦理本质透视》，中国新闻出版社 1989 年版。

114. 许纪霖：《寻求意义：现代化变迁与文化批判》，上海三联书店 1997 年版。

115. 刘翔：《中国传统价值观诠释学》，上海三联书店 1996 年版。

116. [美] 成中英：《论中西哲学精神》，东方出版中心 1991 年版。

117. [美] 麦金泰尔：《德性之后》，龚群等译，中国社会科学出版社 1995 年版。

118. [希腊] 亚里士多德：《尼各马可伦理学》，廖申白译，商务印书馆 2003 年版。

119. [德] 卡西尔：《神话思维》，黄龙保等译，中国社会科学出版社 1992 年版。

120. [德] 康德：《实践理性批判》，韩水法译，商务印书馆 1999 年版。

121. [德] 康德：《道德形而上学原理》，苗力田译，上海人民出版社 1996 年版。

122. [德] 黑格尔：《精神现象学》（上、下卷），贺麟、王玖兴译，商务印书馆 1979 年版。

123. [德] 黑格尔：《历史哲学》，王造时译，三联书店 1956 年版。

124. [德] 雅斯贝尔斯：《历史的起源与目标》，魏楚雄、俞

新天译，华夏出版社 1989 年版。

125. [德] 黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，商务印书馆 1962 年版。

126. [意] 康波斯塔：《道德哲学与社会伦理》，李磊、刘玮译，黑龙江人民出版社 2004 年版。

127. [美] 汤姆·L. 彼彻姆：《哲学的伦理学》，雷克勤、郭夏娟等译，中国社会科学出版社 1990 年版。

128. [美] 威廉·K. 弗兰克纳：《善的求索：道德哲学引论》，黄伟合、包连宗等译，辽宁人民出版社 1987 年版。

129. 《马克思恩格斯选集》（1—4 卷），人民出版社 1995 年版。

论文类

1. 朱伯崑主编：《国际易学研究》（一、二、三、四、五、六、七辑），华夏出版社 1995、1996、1997、1998、1999、2000、2003 年版。

2. 黄寿祺、张善文主编：《周易研究论文集》（一、二、三、四辑），北京师范大学出版社 1987、1989、1990、1990 年版。

3. 刘大钧主编：《大易集述》，巴蜀书社 1998 年版。

4. 刘大钧主编：《大易集成》，文化艺术出版社 1991 年版。

5. 刘大钧主编：《大易集说》，巴蜀书社 2003 年版。

6. 刘大钧主编：《象数易学研究》（一、二辑），齐鲁书社 1996、1997 年版。

7. 刘大钧主编：《大易集要》，齐鲁书社 1994 年版。

8. 郑万耕：《阴阳变易学说的思维特征》，载《中国哲学史》2000 年第 3 期。

9. 李镜池：《易传探源》，载黄寿祺、张善文主编：《周易研

究论文集》第一辑，北京师范大学出版社 1987 版。

10. 张岱年：《论易大传的著作年代与哲学思想》，载黄寿祺、张善文主编：《周易研究论文集》第一辑，北京师范大学出版社 1987 年版。

11. 钱穆：《论十翼非孔子作》，载黄寿祺、张善文主编：《周易研究论文集》第一辑，北京师范大学出版社 1987 年版。

12. 冯友兰：《〈易经〉的哲学思想》，载黄寿祺、张善文主编：《周易研究论文集》第三辑，北京师范大学出版社 1990 年版。

13. 顾颉刚：《〈周易〉卦爻辞中的故事》，载黄寿祺、张善文主编：《周易研究论文集》第四辑，北京师范大学出版社 1990 年版。

14. 余敦康：《论〈易传〉和老子辩证法思想的异同》，载黄寿祺、张善文主编：《周易研究论文集》第四辑，北京师范大学出版社 1990 年版。

15. 金景芳：《〈周易〉与〈老子〉》，载黄寿祺、张善文主编：《周易研究论文集》第四辑，北京师范大学出版社 1990 年版。

16. 李兰芝：《易学的尚中思想》，《南开学报》1994 年第 3 期。

17. [日] 本田成之：《作易年代考》，载黄寿祺、张善文主编：《周易研究论文集》第一辑，北京师范大学出版社 1987 年版。

18. 刘文英：《“易”的抽象和“易”的秘密》，载刘大钧主编：《大易集成》，文化艺术出版社 1991 年版。

19. [韩] 崔英辰：《〈周易〉之阴阳对待的逻辑》，载朱伯崑主编：《国际易学研究》第二辑，华夏出版社 1996 年版。

20. 徐道一：《试论阴阳是对待的统一》，载朱伯崑主编：《国际易学研究》第二辑，华夏出版社1996年版。
21. 肖雁：《〈易传〉“德”论研究》，载《周易研究》2002年第2期。
22. 肖雁：《〈易传〉伦理思想研究》，载《周易研究》2005年第5期。
23. 黎远方：《〈周易〉道德修养思想研究》，载《玉林师范学院学报》（哲学社会科学）2002年第1期。
24. 杨庆中：《〈周易〉“迁善改过”思想述略》，载《道德与文明》2004年第3期。
25. 杨昌勇：《〈周易〉的道德教育思想探微》，载《周易研究》1994年第2期。
26. 丁四新：《〈周易〉德义利略论》，载《周易研究》1999年第2期。
27. 高建立：《〈周易〉与孔子伦理道德思想的生成和发展》，载《齐齐哈尔师范学院学报》1998年第1期。
28. 杨超：《先秦阴阳五行说》，载黄寿祺、张善文主编：《周易研究论文集》第二辑，北京师范大学出版社1989年版。
29. 刘长林：《〈周易〉生命伦理二要》，载《中国哲学史》1997年第4期。
30. 罗移山：《论〈周易〉的生态伦理思想》，载《西南民族学院学报》（哲学社会科学版）2001年第3期。
31. 任俊华：《“厚德载物”与生态伦理》，载《孔子研究》2005年第4期。
32. 梅良勇、张方玉：《中国传统家庭伦理思想的重要源头—〈周易〉的家庭伦理思想研究》，载《中国矿业大学学报》（社科版）2002年第4期。

33. 李申：《阴阳与对立统一》，载朱伯崑主编：《国际易学研究》第二辑，华夏出版社 1996 年版。

34. 张世英：《中国古代的“天人合一”思想》，载《求是》2007 年第 7 期。

35. 闫睿颖：《〈易传〉之时》，载刘大钧主编：《大易集说》，巴蜀书社 2003 年版。

36. 刘长林《论中》，载《周易研究》2006 年第 2 期。

37. 胡朴安：《〈易经〉之政治思想》，载黄寿祺、张善文主编：《周易研究论文集》第四辑，北京师范大学出版社 1990 年版。

38. 郑万耕：《易学中的元亨利贞说》，载《首都师范大学学报》（社会科学版）2004 年第 3 期。

39. 夏澍耘：《诚信流变及价值阐论》，载《船山学刊》2003 年第 4 期。

40. 侯希文：《试论“孝”观念的产生与发展——兼谈“孝”的现实意义》，载《西藏民族学院学报》（哲社版）2000 年第 2 期。

41. 于民雄：《从巫术到哲学：〈易传〉对〈易经〉的突破》，载《贵州社会科学》2004 年第 6 期。

42. 焦国成：《核心传统观念与民族精神》，载《河北学刊》2004 年第 4 期。

43. 张岱年：《中国文化的基本精神》，载《齐鲁学刊》2003 年第 5 期。

44. 汤一介：《“太和”观念对当今人类社会可有之贡献》，载国际儒联主编：《儒学与世界和平及社会和谐》，首都师范大学出版社 1999 年版。

45. 杨明：《中和精神与和谐社会》，载《江海学刊》2005 年

第4期。

46. 戴琰璋：《儒学与现代教育：论中和思想的现代意义》，载国际儒联主编：《儒学与世界和平及社会和谐》，首都师范大学出版社1999年版。

47. 蒙培元：《儒家的德性伦理与现代社会》，载《齐鲁学刊》2001年第4期。

后 记

本书是在我的博士论文基础上修改而成。它是我学术之路蹒跚的第一步，本应遵师嘱好好打磨，但苦于功力不够，且很难再回到读博士期间心地纯净的那种状态，所以只好作罢。既是学步，那还是让它保持“童稚”本真的样态吧。

论文的选题得益于导师董群先生的启发。《周易》对中国文化影响深远，近三十年来，宣传与研究的人物众多，很多研究视角都被发掘。先生讲授原著时解读其伦理思想给我以直接启发，才有了这篇论著的形成。

论文的选题、构思、修改、定稿，都凝结着先生的心血。惜作者愚钝，尚不能完全达到先生的要求，只能留作今后进一步努力的方向了。求学过程中亦得益于先生时时禅机点拨，耳提面命，致使愚顽稍悟，值此拙著出版之际，表达对先生的诚挚谢意！

感谢东南大学人文学院以樊浩教授为首的学术团队给我的学术滋养。亦感谢论文盲审专家、论文答辩专家的合理建议与中肯评价。论文写作得益于先哲时贤的研究成果，在此亦表示衷心感谢。由于水平所限，论文所论乖谬之处，敬请专家、学者批评与指正。

感谢在我求学及生病期间，关心照顾我的同学们。同窗之

谊，永远难忘。

感谢南昌航空大学学术出版资金支持，感谢南昌航空大学学科创新资金支持。

感谢中国社会科学出版社及王茵、储诚喜等编辑的支持和为本书出版付出的辛勤劳动。

感谢父母的关爱和鼓励，妻儿的支持。没有家人的理解和支持要完成学业和论文是不可想象的。痛乎刚刚博士毕业，慈母就离我而去，使我深切感受到“子欲养而亲不在”的悲怆。仅以此论著纪念我的母亲！

作者

2011年6月30日